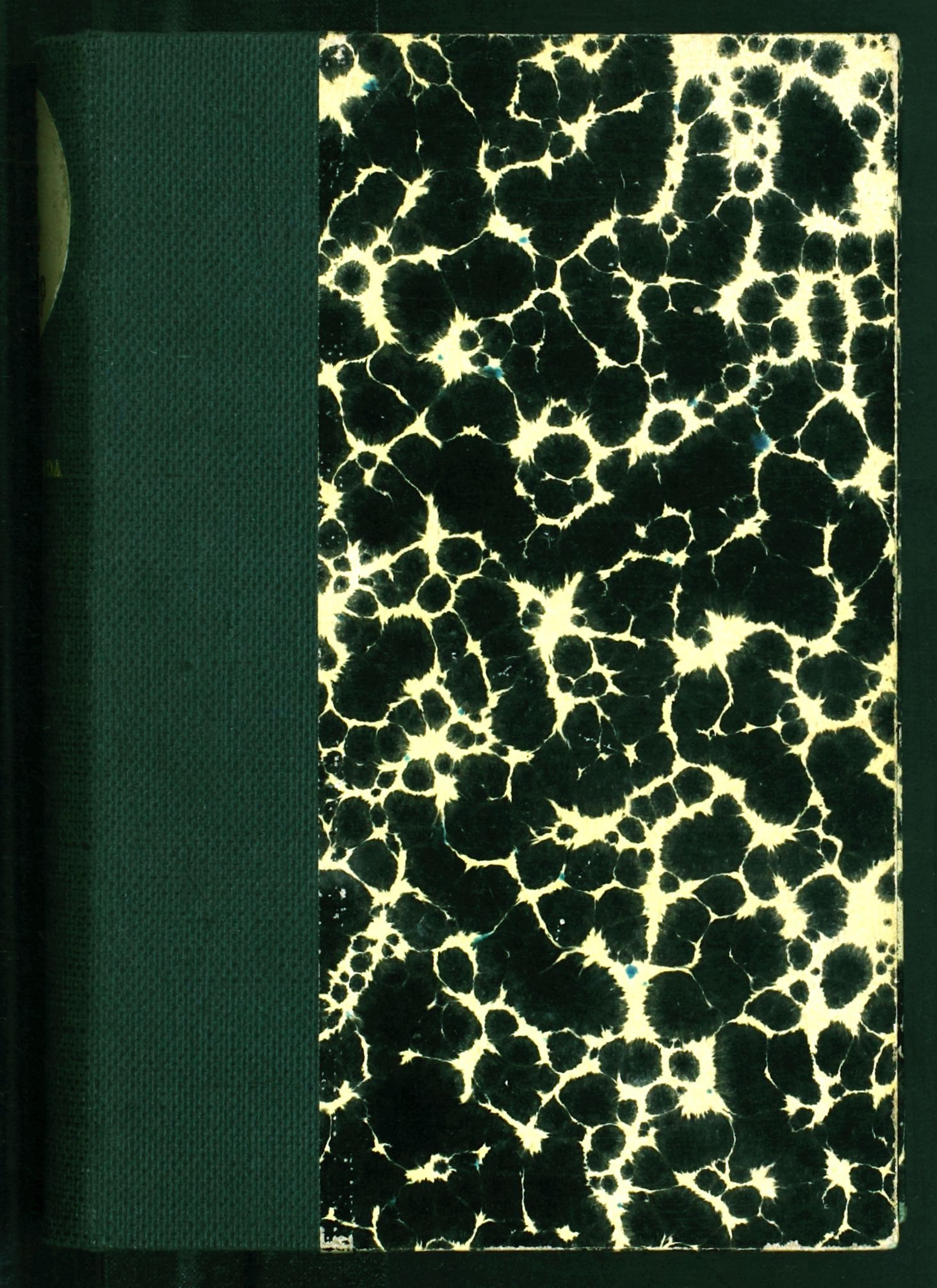
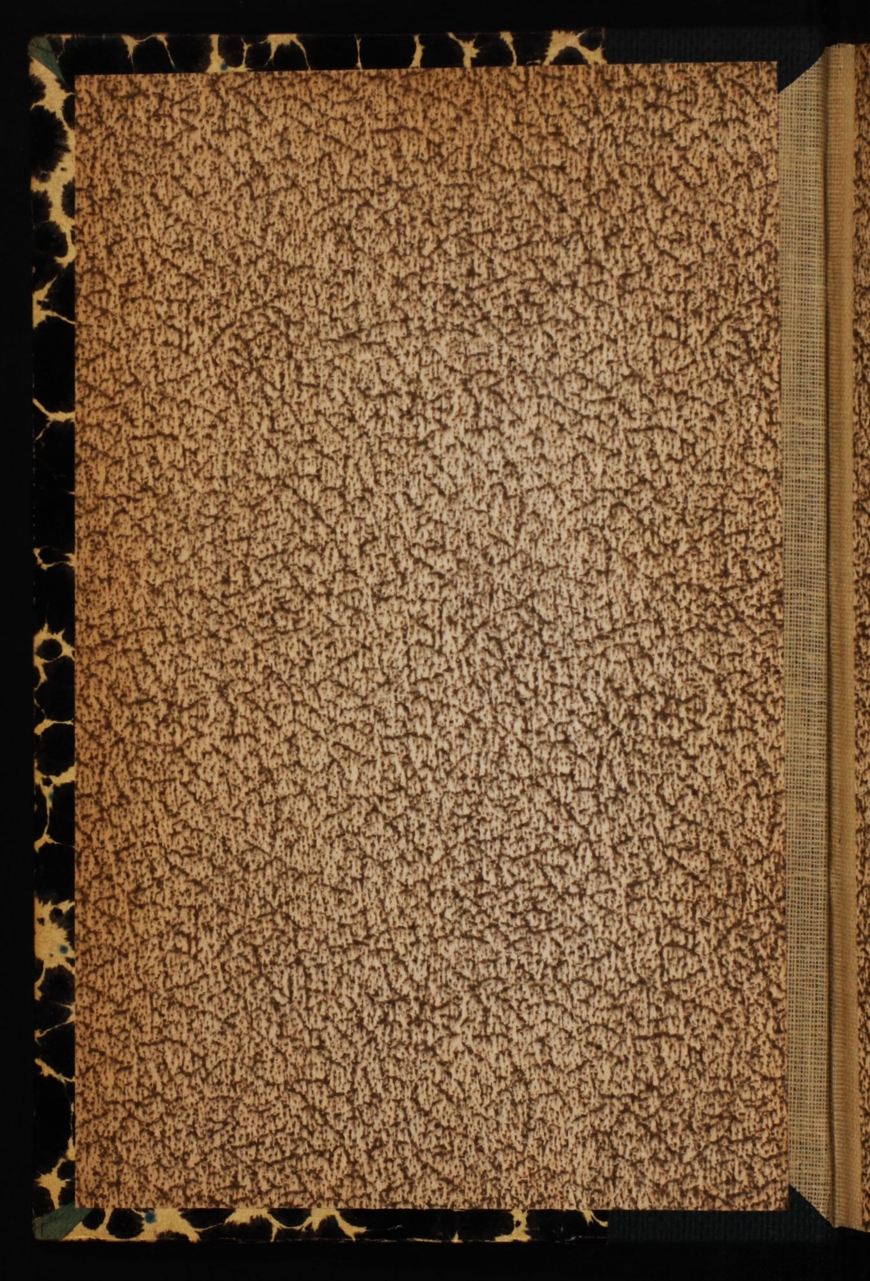


LE DHAMMAPADA

B.O.E.
21

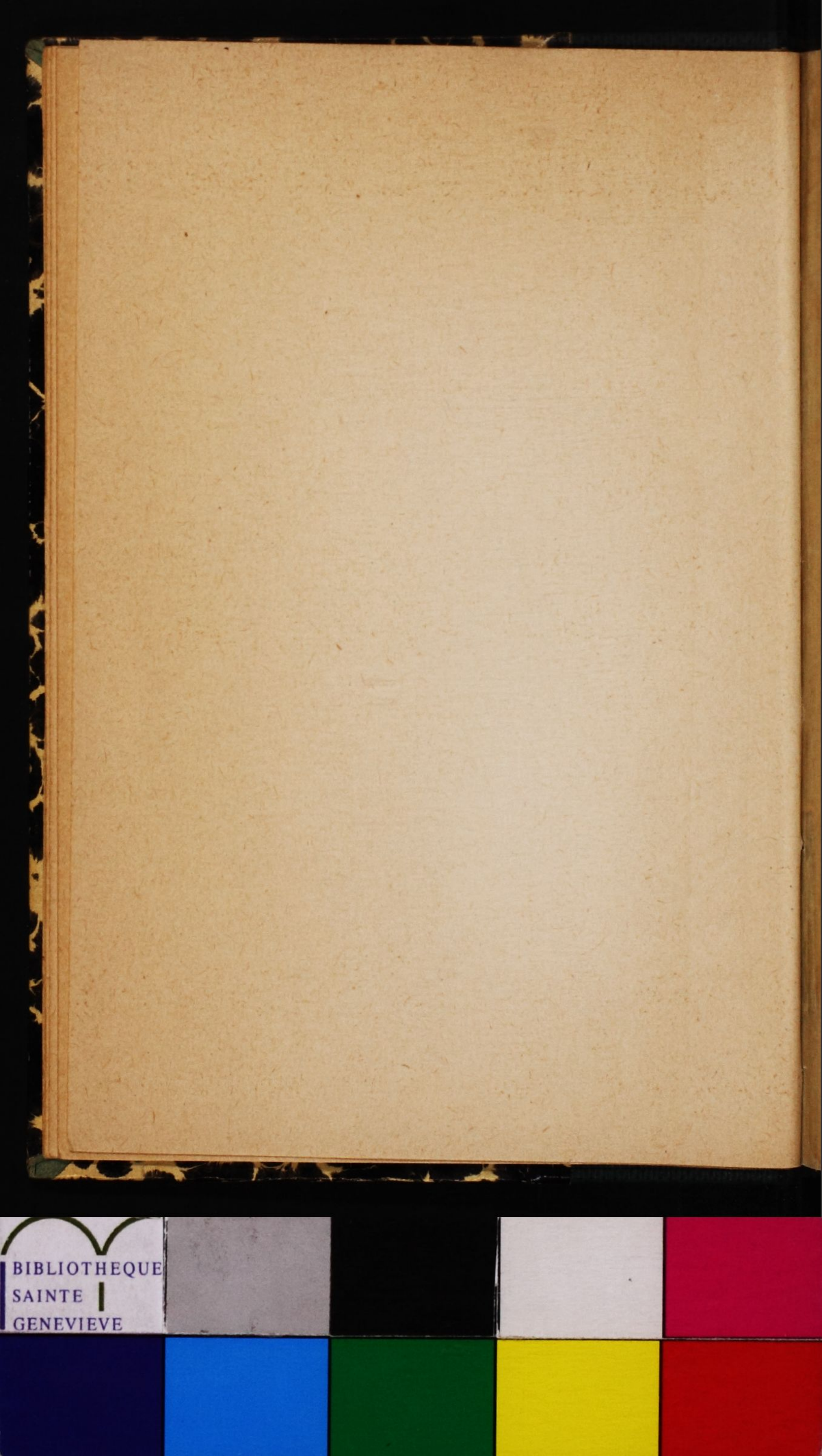


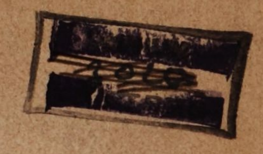









BIBLIOTHEQUE
SAINTE
GENEVIEVE



BIBLIOTHÈQUE ORIENTALE ELZÉVIRIENNE

XXI

LE DHAMMAPADA

LE PUY, IMPRIMERIE M.-P. MARCHESSOU

LE

DHAMMAPADA

AVEC

INTRODUCTION ET NOTES



PAR

FERNAND HÛ



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
LIBRAIRE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE DE PARIS
DE L'ÉCOLE DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES, ETC.
28, RUE BONAPARTE, 28

1878



INTRODUCTION

I

L'Orient *n'a pas été seulement l'officine des nations, il a été aussi l'officine des religions. Mazdéisme, Judaïsme, Buddhisme, Christianisme et Islamisme, toutes se sont levées dans les mêmes contrées que le soleil, soit à côté, soit au milieu des cultes naturalistes et multiformes d'Osiris, d'Isis et d'Horus, d'Astarté et de Baal, d'Agni, d'Indra, de Bacchus et de Dêmêtêr. Les purs et monotones horizons des pays chauds,*

image de l'infini ; l'inactivité, favorable à la spéculation, d'une vie qui s'affaisse sous le poids du jour, sans plus d'appétits scientifiques que de besoins matériels ; une impressionnabilité poétique extrême, mais sensible aux côtés sérieux et grandioses, non plaisants et mesquins des choses, tout, et dans la nature ambiante, et dans leur manière d'être comme dans leur manière de voir, prédisposait les Orientaux, qui ne rient pas, à devenir les initiateurs religieux de l'humanité.

Le buddhisme mérite tout particulièrement d'attirer notre attention. Né, bien qu'à nos antipodes, au sein de populations sœurs des grandes familles occidentales, il nous touche de plus près qu'au premier aspect nous ne serions enclins à le croire. En outre, l'étonnante rapidité avec laquelle il s'est propagé témoigne d'une appropriation aussi parfaite que celle du christianisme aux besoins spirituels des masses qu'il évangélisa. En quelques années, nous le voyons conquérir l'Inde, en quelques siècles l'extrême Orient tout

entier, tournant dès l'abord le dos à son futur rival dont la destinée allait être de marcher vers l'ouest, et enchaînant à jamais dans la rigidité de sa morale et « l'impitoyabilité » de son dogme plus de quatre cent millions de fidèles.

Chose plus frappante encore! Une même loi mystérieuse présida aux deux bouts du monde à la diffusion des deux religions. Chassé de l'Inde par les brâhmanes comme le christianisme le fut de la Judée par les pharisiens, le buddhisme ne joua, lui aussi, un rôle vraiment complet, vraiment original, que dans des contrées et au milieu de races différentes de celles qui lui avaient donné le jour, d'arien devenant anarien[1] *(thibétain,*

1. Les races jaunes, races sans imagination et sans idéal, qui n'ont même pas de noms dans leurs langues pour exprimer Dieu, se sont jetées avec tant d'avidité sur l'enseignement de Çâkyamuni, qu'on s'est demandé si le réformateur n'avait pas appartenu par hasard aux populations primitives de l'Inde, si le buddhisme n'avait pas été une réaction anarienne contre le brâhmanisme des conquérants indo-européens.

*chinois, mongol), de même que la semence purement sémitique de l'enseignement de Jésus ne devait fructifier qu'en terre arienne. D'un côté comme de l'autre, l'*Ecclesia ex circumcisione *abdiquait entre les mains de l'*Ecclesia ex gentibus [1] !

L'étude des origines buddhiques présente des difficultés plus grandes encore que celles des origines chrétiennes. L'Inde est la terre classique du vague et du légendaire, de la prolixité et de l'exagération. On a eu beau éditer les manuscrits, déchiffrer les inscriptions, classer les monnaies : si incertaine demeure la chronologie, que presque toutes les dates importantes varient — et souvent de plusieurs siècles — suivant les différents indianistes ; si incomplet l'enchaînement des événements historiques, qüe Lassen a pu seulement au prix de nombreuses hypothèses mettre un peu d'ordre et de suite dans le chaos au mi-

1. L'héritage de Mahomet est également passé des Arabes aux Turcs.

lieu duquel nous nous perdions avant lui. C'est par millions et millions d'années que les Indiens supputent l'âge du monde. Devant une scène aussi démesurément agrandie, comment s'étonner qu'ils aient méconnu toutes les lois de la perspective, que les plans que nous distinguons si nettement dans le champ plus restreint que nos yeux embrassent, aient échappé par leur multiplicité à une attention obligée de s'éparpiller à l'infini, et qu'ils en soient arrivés à ne voir dans ce qui fut, ce qui est et ce qui sera, que les phases indistinctes d'un éternel présent?

Je n'ai pas la prétention de m'aventurer le premier dans un recoin encore inexploré de la littérature buddhique. S'il y a moins de gloire à suivre les sentiers déjà frayés, il y a plus de sécurité. Et puis, les savants qui ont ouvert la voie, emportés par leur élan, n'ont pas d'ordinaire aplani tellement tous les obstacles qu'il ne reste rien à faire après eux. Certains travaux de seconde main

se justifient par une utilité pratique incontestable.

Le modeste rôle de vulgarisateur suffit d'autant mieux à mon ambition, dans la circonstance présente, que le Dhammapada *renferme nombre de ces idées qui ne sont jamais remuées ici-bas sans honneur pour celui qui les remue, sans profit pour ceux à l'intention desquels elles sont remuées. Monument vénérable d'un prodigieux mouvement d'idées qui rappelle, par ses causes comme par ses effets, celui qui précéda et accompagna la venue de Jésus, œuvre d'un des hommes les plus vraiment* aimables [1] *que la terre ait jamais produits, plus de vingt siècles ont passé sur lui sans altérer en rien ni sa structure intime, ni la saveur de son enseignement moral. J'espère donc qu'il sera lu, médité, admiré autant qu'il mérite de l'être.*

J'espère aussi que la peine que s'est

[1] Διὰ τὴν λίαν φιλότητα βροτῶν, comme le Prométhée d'Eschyle.

donnée le traductenr vaudra quelque indulgence à l'Introduction. On me pardonnera de ne pas l'avoir faite moins longue, lorsqu'on aura vu que je me suis borné à quelques renseignements généraux et par là même souvent incomplets, donnés aux non-buddhistisants, *sur le buddhisme et son fondateur, sur la langue dans laquelle a été écrit le* Dhammapada, *et sur la place qu'il occupe dans le Canon sacré.*

II

A chacun des Kalpas ou Ages du monde correspond la venue d'un Messie, d'un Buddha, qui s'affranchit lui-même, et qui affranchit les autres des misères de l'humanité. L'univers est si vieux qu'il a existé déjà mille millions, cent mille millions, des myriades de fois dix millions de Buddhas. Tous ces Buddhas,

après avoir passé par une foule d'existences antérieures, naissent dans l'Asie centrale d'une mère qui meurt sept jours après leur naissance. Ils prêchent tous la même doctrine, et tous ils triomphent de Mâra, la mort, et par extension le péché. Aussi les appelle-t-on Tathâgata (celui qui agit de la même façon).

Siddhârtha, le Buddha de l'âge actuel du monde, appartenait à la famille des Çâkyas, de la vieille race védique des Gotamides; ce qui fit qu'on l'appela plus tard Çâkya-Muni (l'ascète Câkya), et Gôtama Buddha (Buddha le Gotamide).

Il naquit au pied des montagnes du Népâl, à Kapilavastu, capitale du royaume de Çuddhôdana, son père. Sa mère, Mâyâdêvî, mourut après lui avoir donné le jour. Siddhârtha manifesta de bonne heure une précocité de raison, un goût pour la réflexion solitaire, des habitudes de mélancolie bien extraordinaires chez un enfant. Avait-il le pressentiment des grandes choses qu'il allait accomplir?

Et « les Voix Intérieures » qu'entendent tous les prédestinés, sollicitaient-elles déjà sa jeune imagination?

Lorsqu'il arriva à l'âge d'homme, fils et héritier de roi, il dut songer à perpétuer sa race et se décider à prendre une compagne. Son choix tomba sur Gôpâ, fille de Dandapâni, sa parente. La vie qu'il mena désormais eût été pour tout autre un perpétuel enchantement. Mais Siddhârtha n'était fait à l'image de personne.

Au milieu des splendeurs de son palais, des caresses de sa femme, des distractions de tout genre dont l'entourait son père qui craignait un coup de tête de sa part, il songeait nuit et jour à la loi fatale de la succession des existences, à la naissance, à la vieillesse, à la maladie et à la mort.

Enfin, à vingt-neuf ans, à la suite, ou bien, raconte la tradition, des trois dramatiques rencontres que s'appropria plus tard la légende chrétienne de Barlaam [1]

[1] Voir Liebrecht (*Die Quellen des Barlaam*

et Josaphat, ou bien, a supposé l'histoire, d'intrigues de cour, peut être même de chagrins domestiques, trompant la surveillance des siens, il s'enfuit une nuit sur son cheval Kanthaka, en compagnie de C'andaka, son cocher fidèle. Dès que le jour parut et qu'il crut avoir mis une distance suffisante entre Kapilavastu et lui, il congédia C'andaka.

Rien ne l'empêchait plus désormais d'embrasser le seul genre de vie qui convînt à ses goûts, et de préparer ainsi la naissance du nouvel ordre de choses qui allait révolutionner la moitié du genre humain.

Après avoir étudié auprès de plusieurs fameux Brâhmanes, Siddhârtha se rendit à Vaiçalî, puis dans le pays de Magadha, à Râjagriha, qui fut le vrai berceau du buddhisme. Là, en effet, se groupèrent autour de lui cinq disciples avec lesquels

und Josaphat), Beal (*Travels of Fa-Hian*), Laboulaye (*Débats*, 21 et 26 juillet 1859), M. Müller (*Chips from a German Workshop*), etc., etc.

il se retira dans le désert [1] *d'Uruvilvâ, pour s'y livrer pendant cinq années à des privations et à des austérités de toutes sortes, en dépit des assauts réitérés que lui livrèrent ses passions, incarnées plus tard par la légende en la personne du démon tentateur Mâra* [2]. « Agebatur a spiritu in desertum. (Luc.) » « Et erat in deserto, et tentabatur a Satana. (Marc.) »

La sixième année, ces pratiques lui parurent exagérées. Il se lava et prit de la nourriture. Ses disciples scandalisés l'abandonnèrent. Siddhârtha, resté seul, se renfonça dans la méditation « comme une tortue qui se replie en elle-même ».

Ce fut seulement à trente-six ans qu'il crut avoir acquis une vue définitive et im-

1. La retraite au désert a été, dans toute l'antiquité, la condition et le prélude des hautes destinées. Zoroastre médita sur l'Alborj, comme Moïse sur le Sinaï, Elie sur le Carmel, Mahomet sur le mont Hirâ, etc., etc.

2. Mâra alla jusqu'à lui offrir la souveraineté de l'Univers, s'il voulait renoncer à sa mission. (Minayef, grammaire pâlie, traduite du russe par Guyard. Leroux, 1874. Préf., p. VI.)

muable de la Vérité. Il avait franchi successivement tous les degrés de perfection par lesquels un Buddha doit passer; et, assis sous un figuier, à Bôdhimanda, les jambes croisées, le corps droit et tourné vers l'orient, les yeux fixés uniquement sur le But Suprême, il s'était dit : « Je mettrai fin à cette douleur du « monde. Que la terre soit mon témoin ! « Elle est la demeure de toutes les créa- « tures, elle renferme tout ce qui est « mobile ou immobile. Elle est impar- « tiale ; elle témoignera que je ne mens « pas. »

En même temps que les écailles tombaient de ses yeux, il sentait dans son cœur un immense désir de partager avec les hommes, ses frères, le fruit de son infatigable persévérance. Mais les railleries et les insultes qui accueillent trop souvent les novateurs faisaient peur à cet esprit délicat et cultivé, à cette âme douce et recueillie. Trois fois il fut sur le point d'écarter de lui ce calice, trois fois il triompha de sa pusillanimité.

Les cinq disciples qui l'avaient renié au désert s'étaient retirés dans un bois appelé Rishipatana, aux environs de Bénarès. Il alla les rejoindre et se les rattacha, après avoir fait, suivant la phraséologie buddhique, tourner *devant eux, pour la première fois,* la roue de la loi.

Sa prédication ne dut point être très-fructueuse dans la Ville Sainte du brâhmanisme, car il la quitta bientôt, et ce fut soit dans le Magadha, à Râjagriha, soit dans le Kôçala, à Çrâvastî, qu'il passa les quarante-cinq dernières années de sa vie, promenant de ville en ville, de bourgade en bourgade, le charme pénétrant de sa parole, et l'exemple de ses vertus, faisant d'innombrables prosélytes, non-seulement au milieu des castes déshéritées, mais aussi parmi les grands de la terre. Il convertit entre autres Ajâtaçatru, roi de Magadha, Prasénajit, roi de Kôçala, Çuddhôdana, son père, et la plus grande partie de sa famille.

Il arriva ainsi à l'âge de quatre-vingts ans, aimé et respecté de tous, sauf de quelques brâhmanes jaloux de ses succès. Sa fin fut celle d'un juste et d'un sage. Il mourut à Kucinagara, dans le royaume de ce nom, entouré d'une multitude de religieux et de disciples auxquels il adressa les plus touchants adieux.

Les chroniques cinghalaises placent sa mort en 543, Max Müller en 477, Kern en 388, Westergaard en 370 av. J-C.

Telle est, résumée aussi sommairement que possible, la vie du grand réformateur. Sur ce fond de réalités indiscutables, ont été brodées d'interminables légendes, et le mélange est devenu si intime entre celles-ci et celui-là, la confusion telle, qu'on a peine à distinguer, au premier abord, le vrai du faux, le tissu primitif des adjonctions postérieures. Plus on avance néanmoins dans l'étude du buddhisme, plus le triage se fait de lui-même entre ces éléments d'o-

rigine et de valeur diverses, plus la physionomie de Çâkyamuni se dégage des nuages dont les Indiens l'ont enveloppée comme à plaisir, distincte, lumineuse et vivante. Çâkyamuni a existé, humainement parlant, parce que, si une entité métaphysique peut suffire aux philosophes, de même qu'une étoile a suffi aux mages, les masses, elles, ne s'ébranlent qu'à la suite de quelque chose de visible et de tangible, de quelqu'un fait de chair et d'os comme elles, qui ne soit « étranger à rien de ce qui est humain [1] ».

III

A l'époque où parut Çâkyamuni, la

1. M. Emile Senart a essayé dernièrement d'appliquer à la vie de Buddha les procédés « d'évaporisation » appliqués par le docteur Strauss à celle de Jésus. (*Journal Asiatique*, 1875.)

philosophie indienne s'était aventurée déjà aussi loin que possible dans chacune de ces voies tentatrices, à l'extrémité desquelles miroite un but qui recule sans cesse de tout le chemin fait pour l'atteindre. Tour à tour ou simultanément sensualistes, idéalistes, sceptiques et mystiques, panthéistes, athées et théistes, les brâhmanes, gens d'extrême loisir, d'une tolérance toute moderne, de science subtile et raffinée, avaient retourné et résolu de mille façons ces problèmes irritants de la nature de l'esprit et de celle de la matière, de l'origine et de la fin des choses, des universaux et des nominaux, pâture éternellement renaissante des méditatifs éternellement inassouvis.

Trois écoles principales se partageaient les esprits :

1° L'école Nyâya, fondée par Gôtama ;

2° L'école Sâmkhya, fondée par Kapila ;

3° L'école Vêdanta, fondée par Bâdarâyana, ou Vyâsa.

L'école Nyâya, analytique et logique, prenait à tâche de fournir une méthode correcte d'investigation philosophique, à l'aide d'une exacte connaissance des lois de la pensée. Elle semble avoir été dualiste, quoique — ne pouvant pas la démontrer logiquement — elle n'admette qu'hypothétiquement l'existence côte à côte d'atomes éternels, et d'une âme universelle, éternelle comme eux. Ses catégories rappellent celles d'Aristote, de même que son argument à cinq propositions est une combinaison de l'enthymême et du syllogisme classiques.

L'école Sâmkhya[1]*, synthétique et de plus athée, a pour point de départ une Essence Primordiale, Prakriti. L'âme, Purusha, n'est qu'une émanation indéfinie de cet infini matériel.*

Esse aio subtilem, atque minutis
Perquam corporibus factum constare. (LUCRÈCE.)

1. On disait : le Sâmkhya Nirîcvara, le *Sâmkhya sans Dieu.*

*Kapila fait de l'*Intelligence *(Buddhi), de la* Conscience de l'Être *(Ahamkâra) de simples attributs de la matière, et du* Moi *un phénomène sans consistance* : « Je ne suis rien, rien n'est à moi, pas même moi. » « Ce qui n'existe pas ne peut, par l'opération d'aucune cause, arriver à l'existence. » « Toute production est une manifestation de ce qui existait antérieurement, toute destruction une résolution d'une chose en sa cause. » « La nature de la cause est la même que celle de l'effet ; ce qui paraît cause n'est qu'effet », *etc. etc.*

D'après l'école Vêdanta, le dernier survivant des systèmes orthodoxes — expression suprême par conséquent du panthéisme hindou —, « Brahmâ est tout, tout vient de lui, tout va à lui, tout vit en lui[1]. »

Le Nyâyâ, comme Leucippe et Démocrite, faisait naître l'univers du concours

[1] Ζεὺς ἀρχή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ'ἐκ πάντα τέτυκται. (HYMNES ORPHIQUES.)

d'innombrables atomes; le Sâmkhya, comme Thalès, Anaximène et Héraclite, d'une seule essence primaire. Dans le Védanta, ainsi que dans le panthéisme naturaliste des Stoïciens, et le panthéisme mystique des Alexandrins, il n'y a plus de monde matériel distinct de l'âme universelle. Aussi l'appelle-t-on non dualiste *(a-dvaita).*

Chacune de ces trois grandes écoles a pu fournir à Buddha ce qui fait le fond commun de toute métaphysique indienne : l'éternité de l'âme adéquate à celle de la matière, l'impossibilité pour l'une aussi bien que pour l'autre d'exister l'une sans l'autre, les maux qui naissent de cette indissoluble union, la transmigration des êtres à travers une série sans fin d'existences successives, déterminées par le mérite et le démérite moral, et enfin la suppression de la personnalité humaine proposée à l'homme comme le but suprême de ses efforts. Mais au Sâmkhya seul se rattache ce qui constitue sa véritable originalité dogmatique, c'est-à-dire son

athéisme et son nihilisme. On a eu beau dernièrement, et avec un certain succès, se montrer moins affirmatif à cet égard que Colebrooke, contester même la filiation historique des deux doctrines; il n'en reste pas moins vrai que l'ensemble des physionomies dénote une étroite parenté, et que Çâkyamuni fut certainement sinon le fils, du moins le frère intellectuel de Kapila. Seulement, tandis que ce dernier se renfermait en philosophe dans un cercle restreint de disciples et d'admirateurs, le premier, en fondateur de religion, jeta sa prédication aux quatre vents du ciel. « On ne retrouve pas dans « l'histoire, a dit Quinet, un second « exemple aussi frappant de la manière « dont un système philosophique descend « dans l'imagination des peuples. »

Le vieux rationalisme positiviste de Kapila et de Çâkyamuni n'a point encore fourni toute sa carrière, tant est vivace en nous le sentiment de « révolte contre l'incompréhensible » dont il se fit le premier champion. De nos jours même, les

formules audacieuses à la suite desquelles se presse toute une grande école scientifique, loin de l'avoir supplanté, l'ont rajeuni.

IV

Tandis que les théistes expliquent avec plus ou moins de succès le visible par l'invisible, l'effet par une cause, les athées réduits à un seul des termes du problème ne devraient point tenter une opération impossible : « Interrogé un jour sur l'origine et la fin des choses, raconte M. Spence Hardy, Buddha garda le silence, jugeant que c'était une question oiseuse. » D'ordinaire, plus explicite, il cherchait, à la moderne, la cause dans l'effet : « D'où provient ce qui existe ? De sa nature propre (Svabâvât). »

Dans cette hypothèse, « les germes de tout ce qui vit, doués de l'idée de l'es-

pèce, existent de toute éternité [1]. » « Une sorte de ressort intime [2] » *animé l'éternelle matière, et l'entraîne, sous des aspects qui varient sans cesse, dans le tourbillonnement indéfini des choses sensibles. Chaque destruction porte en soi le germe d'une renaissance, chaque renaissance le germe d'une destruction, —*

Mortibus vivimus,

et ce pêle-mêle d'irrésistibles modifications finit par user si complétement les angles de la réalité substantielle, que, ne la voyant plus à cause de son extrême ténuité, on nie qu'elle soit.

Hegel, Fichte, et surtout Schopenhauer nous ont familiarisés depuis longtemps avec ces idées-là. Proclamer, comme Hegel, le processus ininterrompu, le perpétuel « devenir » *des êtres et des choses, — affirmer, comme Fichte, qu'il*

1. Dr Büchner.
2. Renan.

n'y a pas de « Non-moi sans moi » ; *comme Schopenhauer, que* « le monde tout en-« tier, avec l'immensité de l'espace dans « lequel le tout est contenu, et l'immensité « du temps, dans lequel le tout se meut, « avec la merveilleuse variété des choses « qui remplissent l'un et l'autre, ne sont « que des phénomènes cérébraux [1].... » — *n'est-ce pas dire exactement la même chose que Buddha, lorsqu'il comparaît les objets sensibles aux images reflétées sur un miroir brillant?*

Au centre du cercle infini dans lequel tournoie l'universalité des choses, les brâhmanes orthodoxes avaient placé leur dieu « Brahmâ », sans isoler l'immobilité nécessaire du moteur de la mo-

1. La conscience a conscience de soi, et la conscience de soi, c'est l'absolu. (Hegel.)

L'homme n'a pas droit de conclure de ses perceptions à l'existence des objets perçus. (Berkeley.)

Ce qu'on appelle la nature d'un être est le réseau des faits qui constituent cet être. (Stuart Mill.) Etc., etc.

*bilité contingente des choses mues. Dans le Sâ*m*khya, au contraire, et dans le buddhisme, nulle allusion à un centre quelconque. Le buddhisme est donc* tout circonférence, *de même que le brâhmanisme est* tout centre, *celui-ci humanisant Dieu jusqu'à le confondre avec le monde, celui-là divinisant l'homme jusqu'à le sacrer maître de lui comme de cet univers dont les multiples apparences ne relèvent que de son libre arbitre démesurément émancipé.*

Mais, dira-t on, une telle absence de gouvernement divin lâche la bride à la fantaisie des atomes? Non. Buddha ne connaît pas plus le Hasard que la Providence. Au rebours des anciens qui attribuaient soit à des dieux clairvoyants, soit à l'aveugle fortune chaque changement survenu dans la nature et dans l'humanité, il croit, avec les modernes, que tout obéit à des lois immuables. *Seulement il n'incarne point ces lois, comme les théistes, en un Etre vivant d'une vie qui lui soit propre, poursuivant dans les*

sphères extra-terrestres l'exécution des arrêts par lui rendus au sujet des choses d'ici-bas. Elles n'ont d'existence, à ses yeux, que dans le sens moral, de sanction que dans la condition matérielle de l'homme qui les conçoit et les subit. Pures abstractions érigées en tribunal, et tribunal encore amoindri par ce fait que l'illimitation de ses pouvoirs dans l'espace a pour correctif immédiat leur limitation dans le temps! Car l'éternité échappant à son action en vertu de la subordination athée de l'autorité du juge à l'inviolabilité finale du justiciable, nulle récompense décernée, nulle peine infligée par lui n'entraînent après elles incapacité absolue de déchoir ou de se relever.

L'échelle des êtres compte six degrés depuis le plus bas, l'enfer (Naraka), jusqu'au plus haut, le ciel (Svarga) :

1° Les damnés ;

2° Les prêtas (sots, ignorants, avares, envieux) ;

3° Les bêtes, les brutes ;

4° Les asuras, les génies ;

5° *Les hommes ;*

6° *Les dêvas (les dieux).*

Ces six catégories d'êtres habitent le monde de la concupiscence *(le κατὰ φύσιν de Pythagore), au-dessus duquel s'élèvent les mondes abstraits* (ὑπὲρ φύσιν), le monde des formes, *et* le monde sans formes, *ouverts seulement aux* Arhats *ou Élus.*

L'enfer — on devrait plutôt dire le purgatoire — renferme huit lieux de tourments, gradués suivant les crimes qu'ils sont destinés à punir. Le séjour qu'y font les damnés peut être fort long : « Si l'on remplissait un seau de graines « de moutarde, et que, tous les cent ans, « on retirât une de ces graines, il fau- « drait, pour vider le seau, autant d'an- « nées qu'on en passe dans le plus bé- « nin des huit », c'est-à-dire, d'après le calcul d'un savant Lama, environ 81,000,000,000.

Au ciel habitent, temporairement aussi, les gens de bien qui n'ont eu ni l'occasion ni l'ambition d'arriver à un état plus parfait, qui se contentent de se mouvoir, du

mieux qu'ils peuvent, au milieu du monde de la concupiscence. C'est, en outre, un panthéon banal, charitablement ouvert a tous les dieux détrônés [1]. *Autant les cultes nouveaux se montrent d'ordinaire exigeants, autoritaires, exclusifs, autant le buddhisme fut, et cela dès l'abord, accueillant, libéral, débonnaire. De même qu'il revendiqua comme siennes toutes les idées justes qui courent le monde :* « Ce qui « est d'accord avec le bon sens est d'accord « avec la vérité, et doit être pris pour « guide. C'est cela seul qu'a pu enseigner « Buddha notre maître [2] » ; *de même, soit indifférence, soit habileté, donna-t-il droit de cité dans son ciel aux vieilles créations du théisme populaire, à Indra, aux Trayas Triñçat* [3] *(les huit Vasus, les onze Rudras, les douze Aditiyas et les deux Açvins), à Brahmâ. L'enseigne-*

1. Les Siamois y ont introduit jusqu'à Jésus-Christ.

2. Qui non est adversum nos, pro nobis est. Marc, ix, 39.)

3. Divinités védiques, au nombre de trente-trois.

ment nouveau gagna certainement à se montrer bon prince, et le nombre des conversions s'accrut en raison des égards témoignés aux convertis.

V

Ainsi, du plus infime des mondes inférieurs jusqu'au plus éminent des mondes supérieurs, s'agitent les êtres, ballottés sans relâche d'existence en existence, condamnés sans relâche à la naissance, à la vieillesse, à la maladie et à la mort : « Quel sujet de rire, quelle joie y a-t-il ici-bas ? » *s'écrie incessamment Buddha* [1].

De quelque côté qu'il se tourne, se dresse devant lui le spectre de la misère humaine. Mais il ne manifeste à cette vue

1. « Homo natus de muliere, brevi vivens tempore, repletur multis miseriis. » (Job.)

Τὸν ζῶντ' ἀνάγκη πολλ' ἔχειν κακά. (Philémon.) Etc., etc.

rien qui ressemble aux invectives audacieuses de Job, à la méprisante ironie d'Héraclite, à l'immense dégoût amené chez Salomon par la satiété. Cet Indien que tout ennuie parce qu'il doute de tout, qui ne croit même à sa propre existence que juste assez pour souhaiter d'y mettre un terme, hait la vie, non pas seulement parce qu'il n'aperçoit en elle que néant, fragilité, mensonge et contradiction, mais aussi, mais surtout, parce qu'elle est la vie, c'est-à-dire la mobilité, le changement, la rénovation, l'action *en un mot, ce cauchemar des cerveaux énervés par le soleil qui les brûle.*

Il n'est point étonnant que l'éternel Sunt lacrymæ rerum, *généralisé ainsi à l'excès, ait perdu en profondeur ce qu'il gagnait en étendue, que Buddha n'ait trouvé, ni pour le railler ni pour le maudire, des accents comparables à ceux dont résonnèrent l'Ionie et la Judée. Dans l'Inde, où la personnalité humaine, au lieu de se dédoubler en deux principes nettement distincts l'un de l'autre, quoique inti-*

mement unis l'un à l'autre, ne consista jamais qu'en une association confuse, et sans vraie réalité substantielle, des skandhas 1 *(les éléments constitutifs) avec le karma (les actes), l'individu est construit d'une manière trop incomplète au dedans aussi bien qu'au dehors, il présente trop peu de consistance et trop d'incertitude dans les contours pour vibrer, aux mêmes contacts, avec la même intensité subjective que chacun des deux facteurs du* MOI *occidental.*

Buddha eut donc, de la « misère humaine », le seul sentiment qu'un homme de l'extrême Orient pût en avoir ; mais il l'eut si fortement et si largement qu'il en fit l'article fondamental de son Credo : « Quand on se réfugie en Buddha, dans la « Loi et dans la Communauté (la grande « trinité buddhique), on contemple d'une « vue complète les quatre vérités princi-

1. Les skandhas sont au nombre de cinq : 1° *rûpa*, la forme; 2° *vêdanâ*, la sensation; 3° *sañjñâ* l'idée; 4° *sanskâra*, les concepts; 5° *vijñâna*, la connaissance analytique.

« pales, la douleur, l'origine de la douleur,
« la destruction de la douleur et la voie
« sainte aux huit embranchements qui
« conduit à la destruction de la douleur. »

Ainsi, à la base du système la douleur, *au faîte* la destruction de la douleur, *dans l'intervalle deux propositions complémentaires, dénonçant l'une* l'origine de la douleur, *l'autre les moyens d'arriver à* la destruction de la douleur.

Le mal, le péché, la concupiscence, Mâra, voilà l'origine de la douleur : *théorie vieille comme le monde qui se retrouve même dans l'Evangile :* « Rabbi, « quis peccavit, hic aut parentes ejus, ut « cœcus nasceretur ? » (JEAN, IX, 2), *avec cette différence capitale toutefois que la croyance à la transmigration empêche d'étendre l'hérédité du péché au-delà de l'individu.*

L'observation, dans le sein de la Communauté, de la Loi prêchée par Buddha, *voilà l'unique* voie *ouverte devant celui qui veut faire son salut, ce salut devenu si célèbre sous le nom de* « Nirvâna ».

VI

Nirvâna signifie en sanscrit extinction, *et, par suite,* anéantissement. *C'est, à proprement parler, une lampe sur laquelle on souffle, un feu follet qui s'évanouit à l'aurore. Quiconque entre dans le Nirvâna entre dans le néant ; et le couronnement d'une interminable série d'existences, lasses de vertu, est un éternel repos dans une mort sans lendemain!*

On n'arrive à la dignité d'Elu ou Arhat, *avant courrière du Nirvâna, qu'après s'être élevé peu à peu du* monde de la concupiscence *au* monde des formes, *du* monde des formes *au* monde sans formes, *qu'après avoir triomphé définitivement du « Constructeur de l'Edifice », de ce singulier créateur buddhiste qui n'est autre que le péché considéré comme*

la cause de toute reviviscence. Alors seulement à l'Arhat, abruti, émacié, éteint, *apparaît* « la terre promise », *l'abîme vers lequel Buddha le pousse, et dans lequel il roule avec l'inconscient élan des corps inorganiques.*

Ce n'est encore là pourtant que le Nirvâna inférieur, le Nirvâna avec un reste *qui est l'enveloppe humaine dans laquelle l'anéanti demeure emprisonné. Le Nirvâna complet,* le Nirvâna sans reste *date de la mort de l'Arhat, du moment solennel où se désagrégent pour la dernière fois les éléments constitutifs de son être, les skandhas et le karma, où sa silhouette, depuis longtemps à peine perceptible, disparaît à jamais du miroir aux phénomènes, cher à la spéculation hindoue.*

Non content d'aggraver toutes les misères de l'humanité par la négation qu'il met au bout, d'ajouter à l'accablement des malheureux le poids insupportable du néant, Buddha se heurte ici à une contradiction manifeste : si la matière est

infinie dans le temps comme dans l'espace, si la somme des éléments constitutifs demeure invariablement égale à elle-même, comment admettre un terme quelconque à l'existence des atomes, une lacune dans leur masse, une diminution dans leur nombre? La moindre atteinte portée à l'équilibre d'un pareil système n'entraîne-t-elle pas sa ruine totale?

A cette objection, Buddha répond ce que répondit plus tard Hegel en semblable occurrence. L'analogie des situations suffit à expliquer l'analogie des procédés. Tous deux, l'Indien et l'Allemand, aux prises avec les mêmes difficultés, désespérèrent également de les résoudre et dédaignèrent de les tourner. Force leur fut donc, à tous deux, de recourir au même parti extrême — le seul qui leur restât, — celui de nier l'existence de ces difficultés, en proclamant bien haut l'identité finale des contradictoires, *de l'*être *et du* non-être, *du* oui *et du* non.

Pour être tranchés, tous les nœuds gordiens ont besoin de l'épée d'Alexandre.

VII

Rien ne ressemble moins au dogme buddhiste que la morale buddhiste. D'un côté, une métaphysique rebutante, hérissée de sophismes et de contradictions, de l'autre, de vrais sermons sur la montagne, *d'aimables et claires invitations à la modération dans les désirs, à l'aumône, au mépris des injures, au respect d'autrui, exprimées parfois, avec une sincérité d'allures que n'eut point désavouée Matthieu, dans un langage digne de Jean, « des fleurs vraiment galiléennes, écloses aux premiers jours sous les pas « embaumés du rêveur divin* [1] ».

1. « Je ne vous commande pas de faire des miracles, disait Buddha à ses disciples, mais de

Les cinq grands commandements prohibitifs sont : ne point tuer, ne point voler, ne point commettre d'adultère, ne point mentir, ne point s'enivrer; les six vertus transcendantes : la générosité, la moralité, la patience, l'énergie, la contemplation, la sagesse.

Quatre attributs principaux distinguent le Çramana (celui qui vit purement, le religieux) : il n'outrage pas qui l'outrage, il ne répond pas à la colère par la colère, à l'accusation par l'accusation, à des coups par des coups. Buddha lui interdit les représentations théâtrales, l'usage des parfums, la possession de tout objet d'or et d'argent [1], *lui en-*

tenir vos bonnes actions secrètes et de confesser bien haut vos péchés. » — « Ma loi est une loi de grâce pour tous. » — « Ma doctrine est comme le ciel; il y a place pour tous sans exception : hommes, femmes, enfants, pauvres et riches. » Etc., etc

1. « Omnis ex vobis qui non renuntiat omnibus quæ possidet non potest meus esse discipulus. » (Luc, XIV, 33.)

joint de se vêtir de haillons recouverts d'un manteau jaune, de manger, une seule fois par jour, avant midi, un peu de riz imploré de la charité publique, d'habiter les bois dans la saison sèche, les viharas *ou couvents dans celle des pluies, de dormir, assis et non couché, sur une natte qui ne doit jamais être déplacée, de passer, chaque mois, une nuit au cimetière pour y méditer sur le néant des choses humaines, de confesser humblement, à des époques fixes, ses péchés devant la Communauté assemblée, et enfin,* de vivre dans la plus rigoureuse chasteté.

Ces prescriptions, quelque rigides qu'elles fussent, ne lui suffirent point encore. Comme Lao-tseu, Patanjali, les Alexandrins, les Sufistes, Molinos et Mme Guyon, il se laissa entraîner par son zèle au-delà des limites assignées sur la terre à la pratique du bien, sinon par la loi divine, au moins par la raison humaine; et ce fut dans la contemplation parfaite, *c'est-à-dire dans un état d'inertie, de passivité, d'anesthésie phy-*

sique et morale, où l'on ne désire plus rien, pas même le salut, où l'on ne craint plus rien, pas même la damnation, qu'il fit, en vrai quiétiste, résider l'idéal de la vie religieuse [1].

Un pareil désintéressement de toutes choses conduit tout droit à la plus cynique indifférence morale. La possibilité de tirer cette conclusion extrême des prémisses posées par eux n'échappe point, d'ordinaire, aux chefs d'écoles quiétistes. Mais ils se flattent toujours de corriger, à force de rigorisme dans les mœurs, ce qu'il y a de trop lâche chez eux dans les idées. Ne voit-on pas, à chaque instant, des hommes valoir mieux que leurs doctrines?

Buddha, imprudent comme tous les Indiens, ne soupçonna même point l'abus

1. « L'homme pieux, dit la Baghavad-Gîta, « s'abstient dans cette vie aussi bien des bonnes « que des mauvaises actions. »

« Vouloir faire une action, dit Molinos, même « une bonne, c'est offenser Dieu qui veut être « seul agent. » Etc., etc.

qu'on pouvait faire des siennes. Il est vrai que son monde des formes *et son* monde sans formes *gravitaient dans des orbites trop éloignés du vulgaire pour que celui-ci eût jamais l'indiscrète curiosité d'analyser les priviléges dont y jouissaient les Élus, et la tentation libertine de faire descendre du domaine de la spéculation dans celui des faits l'inconscience absolue qui y était érigée en règle unique de conduite.*

VIII

Outre le dogme et la morale qui constituent le gros œuvre de toute construction religieuse, il y a le culte qui en est le revêtement extérieur. Le dehors d'un semblable édifice ne répond pas toujours au dedans. Il peut arriver ou que des imperfections choquantes se dissimulent derrière les somptuosités de la façade,

ou que la simplicité de celle-ci fasse d'autant mieux ressortir la grandeur du plan général, et le génie déployé intérieurement par l'architecte. Ce dernier cas est celui du buddhisme; non qu'il soit également achevé dans toutes ses parties, mais jamais œuvre aussi bien faite pour durer ne présenta plus modeste apparence, jamais culte — j'entends par culte tout ce qui se rattache à l'organisation matérielle — jamais culte ne fut réduit à une moindre expression, dépourvu à un égal degré de moyens d'agir sur les sens et l'imagination [1]. *Buddha, qui n'adorait pas de Dieu, ne bâtit pas de temples, n'institua ni clergé, ni rituel, ni cérémonies d'aucune sorte. Le vrai buddhiste ne prie pas et nul ne prie pour lui. — Qui prierait-il? — A qui s'adresserait une médiation sacerdotale quelconque? — Et*

1. Je ne parle ici que de ce que fut le buddhisme primitif dans l'Inde. Je laisse absolument de côté le buddhisme postérieur de Ceylan, et des races anariennes du Thibet et de la Chine.

puis, pourquoi créer une nouvelle caste de brâhmanes? De la part d'un homme aussi ennemi des théocraties que Buddha, c'eût été un véritable illogisme.

*L'entrée dans le Nirvâna équivalant à une sorte de divinisation de l'individu, chacun devint l'artisan unique de son salut, son propre prêtre en même temps que son propre dieu. Mais Buddha connaissait trop bien la débilité humaine pour ne pas en avoir pitié et souci. A ce qui manquait à ses fidèles du côté du surnaturel, ordinaire soutien des âmes défaillantes, il chercha et trouva une compensation dans ce qu'il y a de plus puissant au monde — après Dieu — dans l'*association. *De là, après la prépondérance exclusive donnée à l'âpreté des efforts individuels, l'importance capitale prise, dans son système, par l'institution chargée de provoquer, ae régler et de diriger ces efforts. J'ai nommé l'ascétisme monastique.*

Ici encore le génie de Buddha se distingue moins par l'originalité de la con-

ception que par l'habileté de la mise en œuvre. Les brâhmanes avaient fait pénétrer l'ascétisme si avant dans les habitudes et dans les goûts de l'Inde, qu'il lui suffit de peser sur ce levier pour la soulever. Toutes les castes furent ébranlées du coup, toutes appelées à partager fraternellement ce qui avait été jusque-là l'apanage envié d'une seule, toutes autorisées à ceindre, sans plus de préparation qu'un peu de bonne volonté, l'auréole de sainteté et de science que les brâhmanes devaient à de longs siècles d'austères labeurs! Les portes ainsi grandes ouvertes, avec quelle fureur ne se rua-t-on pas dans la vie religieuse, jaloux qu'on était, hommes et femmes, Bhixus [1] *et* Bhixu*n*îs, *d'imiter les mortifications du maître, et surtout de prendre une éclatante revanche du passé !*

Rien n'avait été négligé d'ailleurs par Buddha de ce qui pouvait relever aux

1. Bhixu, mendiant. Bhixu*n*î, religieuse mendiante.

yeux du monde l'humble condition matérielle du Bhixu. Le Bhixu était son fils adoptif, l'objet exclusif de ses préoccupations; à lui seul la plénitude de l'obéissance assurait la plénitude de la rémunération. A voir même l'insistance avec laquelle étaient prêchés aux laïques le devoir de l'aumône, au religieux le droit à l'aumône, il semblait que les laïques n'eussent d'autre raison d'être ici-bas que celle de servir de pourvoyeurs, de nourriciers au religieux, vrais organes matériels asservis à sa pure intelligence.

Indépendamment du goût naturel des Indiens pour la vie ascétique, et des priviléges attachés à la condition de Bhixu, une troisième cause contribua encore à grossir le nombre des religieux : ce fut la simplicité des formalités exigées des postulants. On pouvait commencer son noviciat dès l'âge de huit ans; dans les pays chauds où le fruit suit de si près la fleur, les années comptent double. Dès que l'élève avait appris de ses maîtres spirituels à connaître et à observer la Loi,

dès qu'il était surtout bien pénétré des devoirs spéciaux qui incombent au Bhixu, la Communauté l'accueillait dans son sein, sans lui demander autre chose que l'affirmation qu'il agissait, dans la circonstance présente, en toute liberté comme en pleine connaissance de cause, et la promesse d'obéir fidèlement aux prescriptions de Buddha, de la Loi, et de la Communauté. De tels vœux, si aisés à prononcer, ne pouvaient être éternels. Aussi le Bhixu demeurait-il toujours maître de quitter la robe jaune, avec l'assentiment de ses frères en religion.

Merveilleuse puissance de la Foi! Ces franciscains de l'extrême Orient que leur règle ne groupait ni autour d'un chef spirituel, ni autour d'un clocher, la seule parole de Buddha suffisait à les rallier comme un vivant étendard! Divisés théoriquement parfois sur certains points de dogme, ils se retrouvaient toujours d'accord quant à la pratique en commun des mêmes vertus. Peu leur importait qu'ils ne crussent en réalité à

Rien *en croyant à Buddha, qu'il n'y eut* Rien *au bout du dogme et de la morale buddhistes, que le ridicule côtoyât souvent le sublime* [1] *dans l'une aussi bien que dans l'autre, que ce fût un dessein insensé que celui d'une innombrable confrérie de mendiants essayant de tarir les sources de la vie en faisant du célibat l'état normal de l'humanité! Toute Foi est affaire, non de raisonnement, mais de sentiment* (Credo quia absurdum); *et l'ascétisme monastique avait poussé de trop profondes racines dans l'Inde, au moment où Buddha lui en livra le sol entier, pour ne pas y devenir bien vite cet arbre immense qui a peuplé l'univers de ses rejetons* .

1. Le Bhixu, comme S. François d'Assises, voit des frères dans tous les animaux. De là des précautions infinies pour éviter, soit d'avaler, soit d'écraser par mégarde le moindre insecte.

2. Il est généralement admis aujourd'hui que le monachisme chrétien primitif s'inspira des pratiques auxquelles se livraient ces Ebionites, ces Esséniens, ces Thérapeutes, ces reclus du Serapeum, qui s'étaient inspirés eux-mêmes des idées et des récits rapportés de l'Inde par l'armée d'Alexandre.

IX

De Maistre a dit que « les écrits de « Platon ont été la préface de l'Evangile ». Le mot serait plus juste appliqué à Buddha, d'autant mieux qu'on pourrait l'étendre à l'existence terrestre des deux réformateurs. « En lisant les « particularités de la vie de Buddha, déclare Mgr Bigandet, vicaire apostolique « d'Ava et Pégu, il est impossible de ne « pas songer à beaucoup de circonstances « de la vie de Notre-Seigneur, telles « qu'elles sont rapportées dans les Evangiles [1]. »

Cependant Buddha ne fut pas plus le prototype de Jésus que Jésus ne fut une copie de Buddha. Ce sont deux anneaux d'une même chaîne, non deux aspects

1. Bigandet, *Life of Gaudama,* p. 495.

d'une même physionomie. Leur développement, à l'un et à l'autre, a été absolument indépendant et original, et les analogies qu'on peut faire ressortir entre eux résultent simplement de ce qu'ils vinrent en ce monde, à des titres divers, dans des temps et sous des cieux différents, avec la mission identique de l'instruire et de le consoler. Instruments, celui-ci conscient, celui-là inconscient de la même volonté suprême, ils furent, aussi visiblement que Zoroastre, Moïse et Mahomet, Pythagore, Confucius et Platon, les produits inégaux d'inégales civilisations antérieures, les artisans successifs d'un progrès postérieur égal à la somme de vérités dont chacun d'eux était dépositaire. Ce que Buddha avait commencé, Jésus l'acheva [1].

1. « Il y a beaucoup de préceptes moraux également enjoints et ordonnés dans les deux croyances. Il ne semblera donc pas téméraire d'affirmer que la plupart des vérités morales, prescrites par les Evangiles, se rencontrent dans les Ecritures buddhiques ». (Mgr Bigandet, *Life of Gaudama*, p. 494).

Tout s'enchaîne en effet ici-bas, et ce que nous appelons l'histoire, n'est que la réalisation progressive d'un plan qui s'est affirmé dès que « la lumière fut ». Les religions échapperaient-elles, seules, à cette loi de l'univers, et les verrait-on éclater à l'improviste, comme un météore,

.... Prolem sine matre creatam ?

Non. Fille des siècles écoulés avant de devenir mère des siècles futurs, chacune d'elles a hérité en naissant de tout ce qui est digne de survivre au passé. Si d'innombrables générations se pressent sur ses pas, c'est à cause du précieux trésor dont elles la voient gardienne, non moins que de l'entraînante hardiesse avec laquelle elle s'est mise à leur tête. Mais vienne le jour où, soit imprudence, soit décrépitude, elle se laisse distancer par ceux qu'elle avait charge de conduire, l'héritage change de mains, sans que l'interminable procession s'arrête, et les poëtes

racontent, une fois de plus, qu' « un nouveau Jupiter a pris la place de Saturne vieilli. »

Le buddhisme arriva à son heure, au moment psychologique où la théocratie des brâhmanes, depuis longtemps sapée par leur philosophie, était prête à crouler sous l'effort des revendications populaires. On salua dès le premier jour, en Buddha, le Rédempteur depuis longtemps attendu; et le zèle dont le pasteur se montrait animé égala à peine l'enthousiasme avec lequel il fut accueilli par le troupeau.

A cette voix plus charmeresse que celle d'Orphée, tombaient les barrières des castes, inébranlées jusque-là; brâhmanes, xattriyas, vaicyas, çûdras, prêtres, guerriers, marchands, laboureurs et esclaves accouraient pêle-mêle, attendris et fascinés. Tous les rangs étaient confondus, toutes les traditions méconnues, tous les privilèges foulés aux pieds dans ces saturnales de l'égalité et de la mortification, à la faveur desquelles on vit — proh pudor ! *en pays si formaliste —*

des hommes appartenant aux classes infimes s'asseoir sur le trône et fonder de puissants empires!

X

Cette révolution, sociale autant que religieuse, a produit toute une littérature [1]. *Le Canon buddhiste se compose d'innombrables ouvrages d'une rédaction plus ou moins désordonnée, d'une antiquité et d'une authenticité plus ou moins contestables. Si M. Fergusson a pu prétendre, avec quelque apparence de raison, que la forme définitive sous laquelle*

1. Buddha passe pour avoir prononcé 84,000 instructions. Les deux grandes collections thibétaines, le Kandschur et le Tandschur contiennent, la première plus de 100 volumes in-folio, la seconde 225. La somme buddhiste du Céleste-Empire se compose de 1440 ouvrages distincts, comprenant 5686 livres.

il nous est parvenu date seulement du cinquième siècle de notre ère, la plupart des indianistes s'accordent, avec non moins de vraisemblance, à faire remonter certaines parties de ce Canon à deux ou trois siècles avant Jésus-Christ, c'est-à-dire à l'époque où la tenue par les rois hindous de grandes assises œcuméniques, et l'introduction, contemporaine de ces conciles, de l'écriture dans l'Inde, amenèrent la cristallisation d'une doctrine jusque-là ondoyante et fluide comme toutes les traditions orales.

Deux grandes écoles d'exégèse, celle du Hînayâna (petit véhicule) et celle du Mahâyâna (grand véhicule) se partagèrent l'élaboration de l'enseignement sacré. L'antériorité appartient, sans conteste, au Hînayâna qui, semblable à nos synoptiques chrétiens, reflète simplement, naïvement, la physionomie des siècles apostoliques. Les écrits auxquels il a donné naissance sont les plus humains, les plus pratiques de tous, tandis que le Mahâyâna, œuvre compliquée, diffuse, hé-

rissée de subtilités et d'exagérations, rappelle les plus mauvais produits de la scholastique chrétienne du moyen âge : « Dans le Mahâyâna, dit M. Vassilief, « tout est vide, et ce vide est l'être géné- « ral et absolu de tout ce qui existe. Il est « comme la fusion de toutes les contra- « dictions, et à l'abri de toute accessibi- « lité de la pensée. »

La postériorité du Mahâyâna ressort non-seulement de ce dernier fait que le buddhisme primitif borna sa métaphysique aux quatre vérités d'abord, puis aux douze Nidânas [1]*, mais encore de celui-ci : que les sectateurs du Hînayâna sont toujours appelés* Çramanas *et* Çravâkas, *qui est certainement le nom des plus anciens buddhistes. Au Hînayâna se rattache le souvenir des Pandits ou savants Açvagôsha et Vaçubandhu. Le saint Thomas de la Somme mahâyâniste fut le moine Nâgârjuna.*

L'ensemble du canon forme les trois

1. Les douze causes de l'existence (nidâna, cause).

corbeilles (*Tripitaka*). *Ces trois corbeilles sont :*

1° Le Sûtra *(Doctrine), qui renferme les propres paroles de Buddha — ipsissima verba — et qui s'adresse à tous les fidèles sans exception ;*

2° Le Vinaya *(Discipline), comprenant les règles de la vie religieuse, à l'usage des Bhixus ;*

*3° L'*Abhidharma *(Métaphysique), recueil, incontestablement postérieur, de rêvasseries de toute espèce — réservé aux dieux, dit le vulgaire qui n'y comprend rien.*

La tradition qui fait de Sûtra *l'œuvre propre de Buddha, attribue le* Vinaya *à Utpâli, et l'*Abhidharma *à Mahâkâcyapa, vrais Pères de l'église buddhique qui vécurent à l'époque des deux premiers conciles.*

Nous possédons deux rédactions anciennes du Tripitaka : l'une en pâli, trouvée à Ceylan entre les mains des prêtres cinghalais ; l'autre sanscrite, que M. Hodgson a découverte dans le Népâl.

Sont-elles toutes deux primitives, reproduisant chacune un aspect différent de l'enseignement du maître? ou bien se réduisirent-elles originairement à une seule, cantonnée à dessein dans une langue spéciale? D'après Hodgson, Burnouf et Lassen, les livres canoniques ont été écrits simultanément en sanscrit et en pâli, en sanscrit pour les savants, en pâli pour le vulgaire. Certains ouvrages fondamentaux, mais destinés à un auditoire choisi, n'ont été exhumés qu'en sanscrit, la Prajñâpâramitâ *par exemple* [1]. *MM. d'Alwis, Childers et Minayeff pensent, au contraire, que la rédaction pâlie est seule originale, peut-être même seule orthodoxe, et que ce fut uniquement plus tard, et pour les besoins de leur polémique avec les brâhmanes, que les buddhistes en firent une version sanscrite. Si la* Prajñâpâramitâ *manque en pâli, le* Dhammapada *n'existe point en sanscrit.*

1. Grande compilation buddhique en 10,000 articles. Mot à mot : *La perfection de la science.*

Cette dernière opinion semble avoir prévalu, soutenue qu'elle est par des savants qui ont fait du pâli une étude approfondie, et qui ont nettement déterminé sa place dans la linguistique hindoue.

Nous savions que le sanscrit est une langue purement littéraire, trop artificiellement agencée pour avoir jamais été parlée telle que les livres nous l'ont transmise. Nous savions que, né d'idiomes populaires, bourgeois fils de paysans, il se distingue autant de ces derniers que le latin de Virgile diffère des grafitti de Pompéi, ou l'hébreu rabbinique de l'araméen parlé par Jésus; que deux courants de langage, sortis de la même source, mais nettement séparés l'un de l'autre, coulent parallèlement dans l'Inde depuis un temps immémorial. A l'un puisent les Pandits, à l'autre les classes populaires; et tandis que celui-là, emprisonné dans un lit immuable, abrité contre tous les vents qui pourraient rider sa surface, reflète éternellement la monotone image de la même caste privilégiée,

celui-ci, vif et capricieux, réfléchit, sans jamais se lasser, le mouvant spectacle de ses rives.

Nous rattachions en même temps le pâli au dernier de ces deux courants ; et nous en faisions l'idiome vulgaire parlé dans le Magadha, non-seulement du vivant de Câkyamuni, mais bien plus tard encore, lors de la réunion des conciles et de la coordination définitive des Saintes Ecritures.

C'était avoir à la fois tort et raison : raison, en affirmant que Buddha a prêché en pâli, tort, en voyant dans le pâli des textes la langue usuelle d'Açôka et de ses successeurs. En vertu du transformisme indéfini qui affecte toutes choses, le pâli, non écrit avant les conciles, et par conséquent sans défense aucune contre l'altération phonétique, se modifia de diverses manières suivant les divers usages qu'on en fit. Indissolublement uni, d'un côté, à l'enseignement du maître, arrêté par conséquent dans sa croissance à la date précise de cette in-

crustation de l'idée dans le mot, de l'esprit dans la lettre, il revêtit vite chez les Bhixus l'aspect immuable d'une langue morte ; tandis que, d'un autre, les profanes continuant de se servir de lui pour les besoins de chaque jour, il demeura soumis chez eux à l'incessante mobilité qui est la loi des organismes vivants. Un vrai dédoublement s'était donc opéré. En face d'un idiome littéraire, resté debout, mais vide de séve et comme pétrifié, végétaient vigoureuseusement des dialectes locaux, dialectes dont les inscriptions, les grammaires et les pièces de théâtre nous ont conservé d'assez apparents spécimens pour que, malgré la distance, nous distinguions encore les caractères communs de l'espèce à travers les dissemblances des variétés. Fiers d'avoir ainsi élevé autel contre autel, les disciples de Çâkyamuni pouvaient opposer désormais à la langue sacrée du brâhmanisme, le sanscrit, la langue sacrée du buddhisme, le pâli. N'a t-on pas toujours cru éterniser ses doctrines en les immobilisant?

La rédaction sanscrite des Livres Saints a été adoptée par les buddhistes du nord, c'est-à-dire qu'elle passa successivement, avec la foi nouvelle, du Magadha au Népâl, du Népâl au Thibet, du Thibet en Mongolie et en Chine. Les buddhistes du sud ont conservé intacte la rédaction pâlie apportée à Ceylan vers le IIIe *siècle avant notre ère par Mahinda, fils d'Açôka et petit-fils de C'andragupta, le Sandracottus contemporain d'Alexandre. Mahinda s'était mis en route après le concile tenu par son père à Pataliputra. Il savait par cœur, dit-on, tout le Tripitaka; et pendant son séjour à Ceylan, il en traduisit une partie en cinghalais. Vers le* V^e^ *siècle de notre ère, un brâhmane converti, dont nous ne connaissons que le surnom — Buddhaghôsha — venu, comme Mahinda, du Magadha, retraduisit en pâli les versions cinghalaises de son prédécesseur, dont les originaux s'étaient perdus. Il semble que les textes restèrent à l'abri de ces modifications successives, les com-*

mentaires seuls, destinés au vulgaire, ayant eu besoin d'être mis à sa portée immédiate. Buddhaghôsha ne se contenta point de combler les lacunes qui existaient dans le texte pâli. Il révisa le corps entier des Ecritures; et de ses mains sortit la rédaction définitive qui a servi de base aux traductions birmane et siamoise.

XI

Le Dhammapada *fait partie de cet ensemble pâli révisé par Buddhaghôsha. Il occupe la seconde place dans le Xudraka Nikâya* — recueil de petits ouvrages — *constituant la cinquième section de la première corbeille, le Sûtra* [1].

1. Le seul texte manuscrit du Dhammapada que possède la Bibliothèque nationale se trouve dans le n° 91 actuel du fonds pâli (collection Bigandet), qui renferme six des textes du Xudraka Nikâya;

Le sens exact du mot Dhammapada *n'apparaît pas clairement. Gogerly l'a traduit par* Footsteps of religion, *Fausbœll par* Collectio versuum de religione, *Weber par* Lehrsprüche, *Max Müller enfin par* The path of virtue [1]. *Si j'avais qualité pour hasarder une interprétation, je proposerais, soit :* La base de la religion, *soit :* La voie tracée par la loi.

Le Dhammapada *se divise en vingt-six chapitres (Varga), contenant en tout quatre cent vingt-trois stances, sorties telles quelles, dit-on, de la bouche de Buddha. A des mètres variés appartiennent ces stances qui comptent depuis deux* padas *ou vers jusqu'à six. Chacune d'elles sert d'enveloppe soit à un axiome dogmati-*

le Dhammapada est le second. Ce manuscrit est sur feuilles de palmier ou *olles*, qui ont 476 millimètres à la base et 52 millimètres de hauteur. Le Dhammapada occupe 17 feuilles (6 à 22). Le texte est écrit en caractères birmans, et chaque page contient six lignes.

1. Fusstapfen des Gesetzes (Köppen, die Religion des Buddha. Berlin, 1857-59).

que, soit à un précepte moral, découpés, semble-t-il, l'un comme l'autre, dans les gros livres du canon sacré, pour la plus grande édification en même temps que pour la plus grande commodité des fidèles. C'est vraiment, a très-bien dit M. Léon Fëer, « une Anthologie, un Selectæ e Buddhæ concionibus sententiæ ». *Ajoutons : un* Selectæ *à la composition duquel n'a présidé aucun plan. De là, à chaque instant, l'incohérence et le décousu des idées, la présence côte à côte d'éléments disparates que rattache entre eux le seul lien, tout artificiel, d'une même image, d'un même mot incessamment répétés.*

Les buddhistes méprisaient la littérature autant que le reste. Aussi ont-ils exagéré comme à plaisir les défauts innés du génie hindou, indiscipliné et exubérant, même dans les œuvres qui portent l'empreinte manifeste d'une influence hellénique. Les yeux perdus dans le vague, nul souci du vêtement dont ils habillaient leurs idées, de l'ordre dans le-

quel ils les présentaient, du milieu destiné à les recevoir, ne troubla jamais leur impassible sérénité. N'habitaient-ils pas un monde immédiatement sublunaire, où ne pénétrait rien des sensations d'ici-bas, puisque les réalités substantielles en étaient exclues avec le soin le plus jaloux? Tout ce qui irrite, tout ce qui blesse notre goût occidental, absence d'ordre et de symétrie, jeux de mots puérils, étymologies absurdes et répétitions fastidieuses, tout cela les laissa donc insensibles et indifférents; et ce fut pour ainsi dire à leur insu, que dans leur bouche ou sous leur plume éclatèrent — trop rarement, hélas! — telle expression touchante, telle image pittoresque, tel vers énergiquement frappé, sillonnant comme un éclair ce ciel uniformément gris, sans transparence et sans éclat.

Le Dhammapada *a de bonne heure attiré l'attention des indianistes, à cause de la forme résumée et accessible à tous sous laquelle il présente l'enseignement de Çâkyamuni. Des fragments en avaient*

déjà été traduits par Burnouf, d'Alwis, et Gogerly, lorsque, en 1855, à Copenhague, Fausböll publia intégralement le texte pâli d'après trois manuscrits existant dans la bibliothèque de cette ville : publication définitive, à laquelle M. Childers seul a proposé quelques corrections que lui a suggérées un Pandit cinghalais [1]. *Trois versions complètes, faites de ce texte par MM. Fausböll, Weber et Max Müller, en ont élucidé à peu près toutes les difficultés : la première, latine, l'accompagnant; la seconde, allemande, comprenant les pages 118 à 185 du premier volume des* Indische Streifen *(Berlin, 1868); la troisième, anglaise, précédant les* Buddhaghôsha's Parables *du « Captain Rogers » (Londres, 1870).*

Les indianistes de notre pays sont trop familiers avec les livres de MM. Fausböll, Weber et Müller pour avoir jamais senti la nécessité d'une quatrième traduc-

1. *Journal of the royal Asiatic Society*. 1871.

tion — française celle-là. Il n'en est point malheureusement ainsi de cette fraction de plus en plus considérable du public lettré qui prend goût à la science comparative des religions, et qu'on ne saurait trop prémunir par un commerce direct avec les sources contre les assertions hasardées dont fourmillent certains ouvrages de littérature courante [1].

C'est à ce public-là que j'offre, dans notre langue, une interprétation absolument littérale du Dhammapada. *Les travaux de mes trois devanciers ont été soumis par moi à une attentive comparaison entre eux et avec le texte pâli ; et partout où se produisait un désaccord, j'ai essayé, à l'aide des récentes publications de MM. Childers et Minayef, de faire jaillir la lumière du choc de ces divergences* [2].

1. L'excellent livre de M. Barthélemy Saint-Hilaire : le Bouddha et sa religion, fait exception.

2. Childers, A dictionary of the Pâli language. (Londres, 1872-75.)

J'ai transcrit en français sous leur forme sanscrite, qui est la plus usitée, tous les termes spéciaux, toutes les appellations caractéristiques auxquels les immortels travaux de Burnouf ont donné droit de cité en notre langue : Nirvâna, Arhat, Bhixu, Çramana, Arya, etc., etc. Le titre seul de l'opuscule Dhammapada *est resté pâli. Le* Dhammapada *n'existant qu'en pâli, l'emploi de l'équivalent sanscrit* Dharmapada *n'avait pas de raison d'être.*

Je remercie, en terminant, mon savant ami M. Léon Fëer d'avoir bien voulu joindre à ma traduction du Dhammapada *sa traduction du* Sûtra *en 42 articles.*

F. HÛ.



LE DHAMMAPADA



LE DHAMMAPADA

CHAPITRE PREMIER

VERS ACCOUPLÉS

1 Dans la nature propre des êtres, le sens interne tient la première place, le sens interne est ce qu'il y a de plus éminent, le sens interne les fait ce qu'ils sont. Quiconque parle ou agit avec un sens interne corrompu, — celui là, la douleur le suit, comme la roue suit le pied de l'animal qui traîne (le chariot).

2 Dans la nature propre des êtres, le sens interne tient la première place, le sens interne est ce qu'il y a de plus éminent, le sens interne les fait ce qu'ils sont. Quiconque parle ou agit avec un sens interne purifié, — celui-là, le bonheur le suit, ainsi qu'une ombre inséparable.

3 « On m'a injurié, on m'a frappé, on m'a terrassé, on m'a dépouillé! » — Ceux qui se laissent aller à parler ainsi ne cessent point de haïr.

4 « On m'a injurié, on m'a frappé, on m'a terrassé, on m'a dépouillé! » — Ceux qui ne se laissent pas aller à parler ainsi, cessent de haïr.

5 « Ce qui fait cesser ici-bas les haines, ce n'est aucunement la haine, mais bien l'absence de haine. » — Voilà un axiome vieux comme le monde.

6 Les uns ne connaissent point ce précepte : « Contenons-nous ici-bas. » — Ceux qui le connaissent n'ont plus alors de différends (avec personne).

7 Celui qui a seulement le plaisir en vue, qui vit dans l'incontinence des sens, qui jouit sans mesure, ce lâche dépourvu de toute énergie, Mâra vient à bout de lui, aussi facilement que le vent d'un arbre fragile.

8 Celui qui n'a pas seulement le plaisir en vue, qui vit dans la continence des sens, qui jouit avec mesure, ce croyant zélé et énergique, Mâra ne vient pas plus à bout de lui que le vent d'une montagne rocheuse.

9 Celui qui, sans s'être purifié, revêtira le vêtement de pureté jaune orangé [1], — celui-

1. Le manteau jaune du Bhixu.

là, étranger à la continence et à la vérité, n'est pas digne du vêtement jaune orangé.

10 Celui qui s'est purifié, qui est doué de toutes les vertus, et familier avec la continence et la vérité, — celui-là est digne du vêtement jaune orangé.

11 Ceux qui, dans ce qui n'est pas l'essence, voient l'essence, et, dans ce qui est l'essence, ne voient pas l'essence, — ceux-là s'abandonnent à d'illégitimes aspirations et n'atteignent point à l'essence.

12 Ceux qui, dans ce qui est l'essence, voient l'essence, et, dans ce qui n'est pas l'essence, ne voient pas l'essence, — ceux-là s'abandonnent à de légitimes aspirations et atteignent à l'essence.

13 De même que, dans une maison dont la couverture est mauvaise, pénètre la pluie, de même dans un esprit où la méditation n'habite point, pénètre la passion.

14 De même que, dans une maison dont la couverture est bonne, ne pénètre point la pluie, de même dans un esprit où la méditation habite, ne pénètre point la passion.

15 Ici-bas, comme après sa mort, dans les deux cas, le méchant s'afflige. Il s'afflige, il est tourmenté à la vue de la perversité de ses actions.

16 Ici-bas, comme après sa mort, dans les deux cas, l'homme de bien se réjouit. Il se réjouit, il est heureux, à la vue de la pureté de ses actions.

17 Ici-bas, comme après sa mort, dans les

deux cas, le méchant se désole. « J'ai fait le mal, » dit-il en se désolant. Plus grande encore est sa désolation, à mesure qu'il avance dans la voie mauvaise.

18 Ici-bas, comme après sa mort, dans les deux cas, l'homme de bien se réjouit. « J'ai fait le bien, » dit-il en se réjouissant. Plus grande encore est sa joie, à mesure qu'il avance dans la bonne voie.

19 Quand même il serait en état de réciter nombre de textes sacrés, l'étourdi, qui n'agit point conformément à ces textes, ressemble au vacher comptant les vaches d'autrui, et ne fait point partie de la Communauté.

20 Quand même il ne serait en état de réciter que peu de textes sacrés, celui qui agit conformément à la loi, qui s'est débarrassé de la passion, de la haine et de l'agitation de l'esprit, qui, pourvu de la vraie science, la pensée complétement affranchie, est détaché de tout en ce monde et dans l'autre, — celui-là fait partie de la Communauté.





CHAPITRE II

LA VIGILANCE

21 La vigilance est le chemin qui mène à l'affranchissement de la mort, la négligence celui qui mène à la mort [1]. Les hommes vigilants ne meurent pas, les négligents sont déjà comme des morts.

22 Ceux qui savent parfaitement cela, et qui ont appris à être vigilants, — ceux-là se réjouissent de leur vigilance, en marchant avec bonheur sur les traces des Aryas [2].

23 A l'aide de la méditation, de la persévérance et d'une infatigable énergie, les sages atteignent le Nirvâ*n*a, la béatitude suprême.

24 L'homme actif, instruit, se conduisant avec pureté et réflexion, continent, vivant selon la Loi, et vigilant, répand un éclat de plus en plus vif.

1. « La mort » considérée comme l'affligeant prélude de la renaissance.
2. Arya, le noble, le distingué, le religieux qui est dans la voie du Salut.

25 Au moyen du zèle, de la vigilance, de la paix de l'âme et de l'empire sur soi-même, le sage peut se faire une île que les flots n'inondent pas.

26 Les sots, étourdis comme ils le sont, se laissent aller à la négligence. Le sage, au contraire, conserve la vigilance comme le plus précieux des trésors.

27 Ne vous abandonnez point à la négligence, ni à un commerce quelconque avec l'amour et le plaisir. La vigilance et la méditation procurent une grande félicité.

28 Lorsque, grâce à la vigilance, le savant a cessé d'être négligent, il s'élève alors jusqu'au séjour de la Science; et, de là, joyeux et sage, du même œil que celui qui est sur une montagne regarde ceux qui sont dans la plaine, il regarde la foule affligée et sotte.

29 Vigilant au milieu des négligents, éveillé au milieu des endormis, l'homme intelligent marche, laissant les autres aussi loin derrière lui qu'un rapide coursier laisse un cheval débile.

30 C'est grâce à la vigilance que Maghavan (Indra) est arrivé au rang suprême parmi les dieux. La vigilance est préconisée, la négligence condamnée éternellement.

31 Le Bhixu, qui se complait dans la vigi-

1. Indra, le feu céleste, par opposition à Agni, le feu terrestre.

lance, qui voit le danger de la négligence, s'avance pareil au feu, brûlant ses liens, faibles ou forts.

32 Le Bhixu, qui se complait dans la vigilance, qui voit le danger de la négligence, n'est pas capable de manquer jamais à la sainteté, mais est près d'atteindre le Nirvâ*n*a.



CHAPITRE III

LA PENSÉE

33 A sa pensée vacillante, mobile, difficile à contenir, difficile à maîtriser, l'homme intelligent impose la même rectitude qu'un faiseur de flèches à une flèche.

34 Ainsi que le poisson jeté sur le sol, loin de son séjour habituel, cette pensée s'agite convulsivement pour se soustraire à la domination de Mâra [1].

35 La pensée est difficile à contenir, légère, courant où il lui plaît. La dompter est chose salutaire; domptée, elle procure le bonheur.

36 La pensée est difficile à découvrir, très-adroite, courant où il lui plaît. Que le sage la surveille ; surveillée, elle procure le bonheur.

37 Vagabonde, solitaire et incorporelle, la pensée habite les replis de l'être. Ceux qui

1. Mâra, la mort, et par extension, le Péché, le Tentateur.

la contiendront seront délivrés des liens de Mâra.

38 Celui dont la pensée n'a pas de fixité, qui ignore la vraie Loi, dont la sérénité est troublée,— celui-là n'arrive pas à la plénitude de la science.

39 Celui dont la pensée ne se répand point de côté et d'autre, dont l'esprit n'est point tourmenté, qui se soucie aussi peu du bien que du mal, — pour celui-là, il n'y a point de crainte à avoir, car il veille.

40 Celui qui sait que ce corps est semblable à un vase d'argile, qui a fait de sa pensée une citadelle, — que celui-là, à l'aide des armes fournies par la science, soumette au joug Mâra. Qu'une fois sous le joug, il l'y maintienne, et qu'il n'ait plus désormais de domicile fixe [1].

41 Avant longtemps, ah! ce corps sera gisant sur la terre, vil, inconscient, semblable à un morceau de bois qui n'est bon à rien.

42 Quelque mal réciproque qu'on puisse se faire entre gens qui se haïssent, entre ennemis, une pensée mal dirigée en ferait plus encore.

43 Quelque bien que puissent se faire soit un père, soit une mère, soit d'autres parents, une pensée bien dirigée en ferait plus encore.

1. C'est-à-dire : qu'il embrasse la vie errante des religieux.

CHAPITRE IV

LA FLEUR

44 Qui triomphera de cette terre, du monde de Yama [1], et de celui des dieux ? Qui, par une explication convenable, développera les vers de la Loi, comme on développe adroitement une fleur ?

45 C'est le disciple qui triomphera de cette terre du monde de Yama, et de celui des dieux. C'est lui qui, par une explication convenable, développera les vers de la Loi, comme on développe adroitement une fleur.

46 Celui qui sait que ce corps est semblable à une écume légère, et qu'il a la consistance d'un rayon lumineux, qui a brisé les flèches à pointes de fleurs de Mâra, — celui-là est capable d'arriver à ne plus voir le royaume de la mort.

47 L'homme qui ne fait ici-bas que développer des fleurs, dont l'esprit est uni-

1. Yama, dieu des morts, le Pluton védique.

quemement attaché aux objets sensibles, la mort l'entraîne avec elle, comme un torrent impétueux entraînant un village endormi.

48 L'homme qui ne fait ici-bas que développer des fleurs, dont l'esprit est uniquement attaché aux objets sensibles, qui est insatiable de jouissances, la mort le soumet à son empire.

49 Telle l'abeille, respectant les couleurs et le parfum des fleurs, emporte seulement leur suc. Tel doit être le muni [1] au milieu du village.

50 Ce n'est point sur les transgressions des autres, sur les actions ou les omissions des autres, qu'il doit fixer son attention, mais sur ce qu'il a fait ou omis de faire lui-même.

51 Telle une fleur aux couleurs brillantes, mais sans parfum, tel le langage élégant, mais sans profit pour personne, de l'homme qui n'agit point (comme il parle) [2].

Telle une fleur aux couleurs brillantes,
52 et parfumée, tel le langage élégant et profitable à tous de celui qui agit (comme il parle).

De même qu'un monceau de fleurs
53 ferait de nombreuses guirlandes, de même, une fois né, un mortel doit faire beaucoup de bien.

1. Le muni, l'ascète.
2. Dicunt enim, et non faciunt. (Matt. XXIII, 3.)

54 Le parfum des fleurs ne va point contre le vent, ni celui du sandal, ni celui du tagara [1] ou de la mallikâ [2]. Mais il va contre le vent, le parfum de la vertu. L'homme de bien embaume toutes les régions de l'univers.

55 Que ce soit le sandal, le tagara, le lotus ou l'aloès, le parfum de la vertu surpasse le parfum de ces arbres odorants.

56 Peu de chose est ce parfum du sandal et du tagara. Le plus délicieux parfum est celui qu'exhalent les hommes de bien. Il embaume jusqu'aux dieux.

57 Ces hommes de bien, dont la vigilance ne se dément pas, et que la Science Parfaite a affranchis, Mâra ne trouve point leur voie.

58 De même qu'au milieu d'un tas d'immondices jetées sur la grande route peut naître un lotus ravissant, à la pure odeur,

59 De même, au milieu des immondices de l'humanité, au milieu de cette tourbe aveuglée, resplendit, grâce à la Science Parfaite, le disciple de *Celui qui est complétement éveillé* (Buddha).

1. Tagara, tabernæmontana, Bot.
2. Mallikâ, jasminum zambac. Bot.



CHAPITRE V

LE SOT

60 Longue est la nuit pour qui veille! longue l'étape pour qui est fatigué! longue la succession des existences pour les sots qui ne connaissent point la vraie Loi!

61 En voyageant, si l'on ne rencontrait meilleur que soi, ou du moins son égal, mieux vaudrait persister à voyager seul. Un sot n'est point une société.

62 « Ces enfants sont à moi, à moi sont ces richesses » : ainsi se tourmente le sot. Son propre *moi* n'est pas à lui, à plus forte raison ses enfants, à plus forte raison ses richesses.

63 Le sot qui sait qu'il est un sot, en cela du moins est un savant. Mais le sot qui se croit un savant, — de celui-là on dit : « c'est un sot. »

64 Un sot a beau s'asseoir tout le temps de sa vie auprès d'un savant : il ne connaît pas plus la Loi que la cuiller le goût de la sauce.

65 Un homme sensé a beau ne s'asseoir

qu'un seul instant auprès d un savant : il connaît aussi vite la Loi que la langue le goût de la sauce.

66 Les sots vivent dans l'irréflexion, ennemis d'eux-mêmes, et faisant le mal qui ne produit que des fruits amers [1].

67 L'action qu'on a faite n'est point bonne, lorsque, en la faisant, on est tourmenté, lorsque c'est le visage baigné de larmes, et en se lamentant, qu'on en récolte les fruits.

68 L'action qu'on a faite est bonne, lorsque, en la faisant, on n'est point tourmenté, lorsque c'est le visage réjoui, et la gaieté dans l'âme, qu'on en récolte les fruits.

69 C'est un vrai miel pour le sot, tant que sa mauvaise action n'est point venue à maturité. Dès qu'elle y est venue, l'amertume commence pour lui.

70 Pendant des mois et des mois, le sot aurait beau faire sa nourriture de l'extrémité des brins du Kuça [2] : il n'arriverait pas à valoir la seizième partie de ceux qui connaissent la Loi parfaite.

71 Une fois commise, la mauvaise action est comme le lait nouvellement tiré, qui ne tourne pas de sitôt. C'est en le brûlant peu à peu, comme un feu couvert de cendres, qu'elle poursuit le sot.

1. Non est enim arbor bona quæ facit fructus malos. (Luc VI, 43.)

2. Kuça, Poa cynosuroïdes, Bot.

72 Quand enfin, mais inutilement, la conscience du sot s'éveille, elle détruit sa part de bonheur, et lui brise la tête.

73 Il est capable de désirer une réputation imméritée, le premier rang parmi les Bhixus, la dignité suprême dans les couvents, les honneurs dans les familles des autres !

74 « Que les laïques, aussi bien que les re-
« ligieux, ne s'occupent que de mes actes !
« Qu'à moi seul ils obéissent relativement
« aux choses qu'ils ont à faire, et à celles
« qu'ils ont à éviter, quelles qu'elles
« soient ! » Ainsi parle le sot ; et ses désirs, comme son orgueil, croissent sans cesse.

75 « Autre chose est la recherche de la ri-
« chesse, autre chose la marche vers le Nir-
« vâ*n*a. » Ainsi pense le Bhixu, le disciple de Buddha. Et, ne courant plus après les honneurs, il n'aspire qu'à la retraite.



CHAPITRE VI

LE SAVANT

76 Si l'on voit un homme ayant l'œil de la foudre, comme un trouveur de trésors, exhortant à la continence, et plongé dans la méditation, qu'on honore ce savant-là. Celui qui l'honore s'en trouve plutôt bien que mal.

77 Qu'il reprenne, qu'il commande, qu'il détourne de ce qui n'est pas bien! Les bons l'aiment, les méchants le haïssent.

78 Pour amis, ne prenez point des méchants, ne prenez point les derniers des hommes. Pour amis, prenez des hommes de bien, prenez les plus éminents des hommes.

79 S'abreuvant de la Loi, le savant vit heureux dans la sérénité de son âme. Dans la doctrine enseignée par les Aryas, il se complaît éternellement.

80 A leur guise, les constructeurs d'aqueducs dirigent l'eau, les faiseurs de flèches plient l'arc, les charpentiers courbent le

bois : c'est d'eux-mêmes que viennent à bout les savants.

81 De même qu'un rocher d'un seul bloc n'est point ébranlé par le vent, de même ni le blâme, ni la louange n'ont de prise sur les savants.

82 Semblables à une pièce d'eau profonde, calme et limpide, n'ayant d'oreilles que pour les préceptes de la Loi, les savants vivent dans une sérénité complète.

83 Partout où ils vont, les hommes de bien sont ce qu'ils sont. Le désir des jouissances n'arrache point une parole aux gens vertueux. En possession du bonheur, ou bien en proie au malheur, les savants ne laissent voir ni orgueil, ni abattement.

84 Celui qui, soit pour lui, soit pour les autres, ne désirerait ni un fils, ni des richesses, ni la royauté, qui ne préférerait point son intérêt propre à la justice, celui-là serait vertueux, savant et juste.

85 Bien peu, parmi les hommes, atteignent l'autre rive [1]. Le commun des mortels ne fait que courir le long de cette rive-ci.

86 Après avoir abandonné la fausse doctrine, que le savant médite la vraie. Après avoir quitté sa demeure pour errer à l'aventure, dans un isolement pénible,

87 Qu'il cherche son bonheur dans cet isolement, désormais insensible aux jouis-

1. L'autre rive, le Nirvâ*n*a, le bonheur suprême.

sances, et ne possédant rien au monde ! Il mettrait ainsi sa pensée à l'abri de toute agitation.

88 Ceux qui, après que la Loi leur a été convenablement enseignée, vivent en s'y conformant, — ceux-là atteindront l'autre rive. Difficile à traverser est le domaine de la mort.

89 Ceux dont la pensée a médité complètement les différentes parties de la Science Parfaite, qui, délivrés de tout lien, se complaisent dans cette délivrance, qui, ayant détruit en eux le péché, brillent d'un grand éclat, — ceux-là sont affranchis dès ce monde.





CHAPITRE VII

L'ARHAT [1]

90 Pour celui qui est arrivé au but, qui, à l'abri de l'affliction, est complètement et définitivement affranchi, qui est débarrassé de tous ses liens, la douleur n'existe pas.

91 Les hommes instruits se plongent dans la méditation, et ne se plaisent point dans une maison. Semblables à l'oie quittant son marais, ils quittent leur propre demeure.

92 Ceux qui n'entassent point de richesses, qui mangent les aliments prescrits, dont la grande affaire est l'affranchissement pur et simple de toute cause ultérieure d'existence, — la marche de ceux-là, comme celle des oiseaux dans l'air, est difficile à suivre.

93 Celui qui a détruit en lui la concupiscence, qui ne s'abandonne point à la bonne chère, dont la grande affaire est l'affranchissement pur et simple de toute cause ulté-

1. L'Arhat, l'Arya arrivé au quatrième dégré de perfection.

rieure d'existence, — la marche de celui-là, comme celle des oiseaux dans l'air, est difficile à suivre.

94 Celui dont les sens sont devenus aussi calmes que des coursiers parfaitement domptés par un cocher, qui s'est défait de l'orgueil et de la concupiscence, les Dieux eux-mêmes envient son sort.

95 Il est impassible comme la terre, inébranlable comme un verrou, dans sa fidélité à ses vœux. Semblable à une pièce d'eau dont le limon s'est déposé, il n'existe plus de succession d'existences pour un tel homme.

96 Calme est son esprit, calme son langage, calme sa manière d'agir, à celui qui est affranchi par la Science Parfaite, qui vit dans la quiétude absolue.

97 Quand un homme, qui n'est point crédule, mais qui connait l'Incréé [1], a brisé ses liens, et, sans donner désormais prise au péché, a dit adieu aux désirs, il est le plus éminent des mortels.

98 Au milieu du village ou dans la forêt, sur l'Océan ou sur la terre ferme, partout où se trouvent des Arhats, — plein de charmes est cet endroit-là.

99 Pleins de charmes sont les bois. Là, où le vulgaire, ne se complait pas, se complaisent ceux qui sont exempts de passion, qui ne courent point après les plaisirs.

1. L'Incréé, le Nirvâ*n*a.

CHAPITRE VIII

LE MILLE

100 Mieux vaut un seul mot ayant un sens, que mille mots dépourvus de sens, s'il amène la quiétude chez celui qui l'entend.

101 Mieux vaut un seul vers d'une pièce de vers, que mille pièces de vers dépourvues de sens, s'il amène la quiétude chez celui qui l'entend.

102 Mieux vaut un seul vers de la Loi que la récitation de cent pièces de vers dépourvues de sens, s'il amène la quiétude chez celui qui l'entend.

103 On aurait beau, dans une rencontre, vaincre des milliers et des milliers d'hommes : se vaincre soi tout seul est la plus glorieuse des victoires.

104 Mieux vaut se vaincre soi-même que vaincre le reste du monde. L'homme qui s'est dompté lui-même, qui vit dans la continence, —

105 Celui-là, ni Dieu, ni Gandharva, [1] ni

1. Gandharva, demi-dieu, génie.

Mâra avec Brahmâ lui-même ne pourraient changer sa victoire en défaite.

106 Si tous les mois, pendant cent années, on offrait des sacrifices par milliers, et si, un instant seulement, on rendait hommage à un sage plongé dans la méditation, mieux vaudrait ce seul hommage que ces cent années de sacrifices.

107 Si, pendant cent années, on entretenait le feu sacré dans la forêt, et si, un instant seulement, on rendait hommage à un sage plongé dans la méditation, mieux vaudrait cet hommage que cent années de sacrifices.

108 Quelques offrandes, quelques sacrifices qu'on puisse faire ici-bas durant une année entière, tout cela n'est pas le quart (de ce qu'on peut faire). Bien plus méritant est le respect témoigné aux contemplatifs.

109 Chez celui qui est toujours plein de respect et de considération pour les vieillards, quatre choses croissent : le nombre des années, la beauté physique, le bonheur et la force.

110 Cent années d'une vie passée dans l'inconduite et la dissipation ne valent pas un seul jour d'une vie consacrée à la méditation et à la pratique du bien.

111 Cent années d'une vie passée dans l'ignorance et la dissipation ne valent pas un seul jour d'une vie consacrée à la science et à la méditation.

112 Cent années d'une vie passée dans la

nonchalance et le manque d'énergie, ne valent pas un seul jour d'une vie vécue avec virilité et énergie.

113 Cent années d'une vie passée sans voir de ses yeux l'origine et la fin des choses, ne valent pas un seul jour d'une vie consacrée à voir de ses yeux cette origine et cette fin.

114 Cent années d'une vie passée sans voir de ses yeux le chemin qui mène à l'affranchissement de la mort, ne valent pas un seul jour d'une vie consacrée à voir de ses yeux ce chemin.

115 Cent années d'une vie passée sans voir de ses yeux la Loi suprême, ne valent pas un seul jour d'une vie consacrée à voir de ses yeux cette Loi suprême.





CHAPITRE IX

LE MAL

116 Qu'on se hâte vers le bien! Qu'on détourne sa pensée du mal! Si l'on fait le bien paresseusement, c'est que l'esprit se complait dans le mal.

117 Si l'on faisait une fois le mal, on ne devrait point y retomber, ni s'y complaire. La douleur est fille du mal.

118 Si l'on faisait une fois le bien, on devrait recommencer et s'y complaire. Le bonheur est fils du bien.

119 Le méchant même goûte le bonheur, tant que le mal qu'il a fait n'est point arrivé à maturité. Dès qu'il y est arrivé, le malheur alors fond sur lui.

120 L'homme de bien même voit le malheur fondre sur lui, tant que le bien qu'il a fait n'est point arrivé à maturité. Dès qu'il y est arrivé, il goûte alors le bonheur,

121 Qu'on ne fasse point peu de cas du mal, en disant : « il ne retombera pas sur moi! » L'eau , tombant même goutte à goutte, finit par remplir la cruche. Le

mal, fait même petit à petit, finit par remplir l'âme de l'insensé.

122 Qu'on ne fasse point peu de cas du bien, en disant : « Il ne m'en reviendra rien ». L'eau, tombant même goutte à goutte, finit par remplir la cruche. Le bien, fait même petit à petit, finit par remplir l'âme du sage.

123 De même qu'un marchand accompagné de peu de monde, et porteur de grandes richesses, évite une route périlleuse, de même que celui qui tient à la vie évite le poison, — évitez de même le mal.

124 Si l'on n'a point de blessure à la main, avec la main on peut prendre le poison. Il est sans action quand il n'y a point de blessure. De même le mal n'a point de prise sur celui qui ne le fait pas.

125 Celui qui fait du mal à qui ne lui en fait pas, à un homme pur et sans péché, le mal retombe sur celui-là comme une poussière légère jetée contre le vent.

126 Les uns retournent dans le sein (d'une mère). Les autres vont dans l'enfer, s'ils ont fait le mal, dans le ciel, s'ils ont fait le bien. Ceux-là entrent dans le Nirvâ*n*a, qui ont détruit en eux la concupiscence.

127 Il n'existe point en ce monde, ni dans l'air, au milieu de l'océan, ni dans les profondeurs des montagnes, d'endroit où l'on puisse se débarrasser du mal qu'on a fait [1].

1. Nihil autem opertum est quod non reveletur,

128 Il n'existe point en ce monde, ni dans l'air, ni au milieu de l'Océan, ni dans les profondeurs des montagnes, d'endroit où l'on soit à l'abri des atteintes de la mort.

nihil absconditum quod non sciatur. (Luc XII, 2.)



CHAPITRE X

LA VIOLENCE

129 Tout le monde tremble devant la violence, tout le monde tremble devant la mort. Qu'on fasse ce qu'on voudrait que fît autrui; qu'on ne tue point; qu'on ne fasse point tuer.

130 Tout le monde tremble devant la violence, à tout le monde la vie est chère. Qu'on fasse ce qu'on voudrait que fît autrui; qu'on ne tue point, qu'on ne fasse point tuer [1].

131 Les êtres aspirent après le bonheur. Celui dont la violence les maltraite, quelque désireux qu'il soit de bonheur pour lui-même, n'en goûte point après sa mort.

132 Les êtres aspirent après le bonheur. Celui dont la violence ne les maltraite pas, goûte, après sa mort, le bonheur dont il était désireux pour lui-même!

133 Ne dis d'injures à personne : tes inter-

1. Prout vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis similiter (Luc, VI, 31).

locuteurs te répondraient sur le même ton. Douloureux pour toi serait cet échange d'injures, car on te rendrait coup pour coup.

134 Si tu es devenu insensible comme une trompette brisée, tu as atteint le Nirvâ*n*a. Les altercations n'existent plus pour toi.

135 De même qu'avec son bâton le bouvier pousse les bœufs vers l'étable, de même la vieillesse et la mort poussent devant elles la vie des hommes.

136 En faisant le mal, le sot ne s'éveille point. L'insensé est consumé par ses propres actions, comme un homme brûlé par le feu.

137 Celui qui, usant de violence à l'égard de ceux qui n'en usent pas, fait du mal à ceux qui n'en font pas, — celui-là arrive fatalement et bien vite à l'un des dix états suivants :

138 Une cruelle douleur, une perte, une mutilation corporelle, un tourment plus dur encore, ou la dissipation de sa pensée, voilà ce qui peut lui arriver ;

139 Ou l'intervention du roi, ou une accusation terrible, ou la mort de ses parents, ou l'anéantissement de ses richesses.

140 Ou bien le feu, qui purifie tout, consume ses maisons. Après la désagrégation des éléments qui constituent son corps, l'insensé tombe dans l'enfer ;

141 Ce ne sont ni la nudité [1], ni les cheveux

1. Condamnation des habitudes brâhmaniques.

tressés, ni la saleté, ni le jeûne, ni l'habitude de coucher sur la dure, ni un enduit de poussière, ni une posture immobile, qui purifient le mortel qui n'a point triomphé de la concupiscence.

142 Même paré avec luxe, si l'on vit dans la quiétude, calme, dompté, maîtrisé, chaste, ne faisant de mal à aucun être, on est un Brâhma*n*a, un Çrama*n*a, un Bhixu.

143 Y a-t-il en ce monde un homme assez timide et assez retenu pour connaître aussi peu l'injure que le coursier vigoureux connaît le fouet ? Comme un coursier vigoureux au contact du fouet, soyez ardents et rapides.

144 C'est par la foi, par la vertu, par l'énergie, par la méditation, par la certitude que donne la Loi, par la perfection dans la science et dans la conduite, par la persévérance, que vous vous soustrairez à cette grande douleur.

145 A leur guise, les constructeurs d'aqueducs dirigent l'eau, les faiseurs d'arcs plient l'arc, les charpentiers courbent le bois : c'est d'eux-mêmes que viennent à bout ceux qui sont fidèles à leurs vœux.

Buddha ne voulait point de *γυμνοσοφισταί* parmi ses fidèles.





CHAPITRE XI

LA VIEILLESSE

146 Quel sujet de rire, quelle joie y a-t-il dans ce monde éternellement enflammé par la passion ? Enveloppés de ténèbres, ne chercherez-vous pas une lampe ?

147 Regarde cette masse multicolore, ce corps couvert de maux, contracté, souffrant, nourrissant des projets sans fin, quoiqu'il ne soit plus ni ferme ni droit.

148 Fragile est cette forme extérieure, soumise à la vieillesse, vrai nid de maladies. La corruption désagrége le corps, et la mort est sa vie.

149 Ces os blanchâtres, semblables à des citrouilles jetées en automne, quel plaisir y a-t-il à les regarder ?

150 Les os forment le massif intérieur, la chair et le sang le revêtement extérieur de la citadelle dans laquelle habitent la vieillesse et la mort, l'orgueil et l'hypocrisie.

151 « Ils vieillissent, les chars diversement « ornés des rois, il vieillit aussi, le corps « de l'homme. Seule, la vertu des justes

« ne vieillit pas. » Ainsi parlent aux justes les justes.

152 L'homme qui n'apprend rien vieillit comme un bœuf; ses chairs croissent, mais non sa science.

153 J'ai parcouru, sans rien trouver, un cycle de renaissances nombreuses, à la recherche du *Constructeur de l'édifice* [1]......... Douloureuse est une continuelle reviviscence!

154 Mais, *Constructeur de l'édifice*, je te connais à présent! tu ne le construiras plus. Brisées sont toutes les attaches (de tes chevrons), rompu aussi ton faîtage! En même temps qu'à la désagrégation définitive, ma pensée est arrivée à la totale extinction du désir.

155 Ceux qui n'ont point vécu dans la chasteté, qui, étant jeunes, n'ont point acquis de trésor, — ceux-là périssent comme de vieux hérons sur le bord d'un lac vide de poisson.

156 Ceux qui n'ont point vécu dans la chasteté, qui, étant jeunes, n'ont point acquis de trésor, — ceux-là gisent comme des arcs brisés, pleurant le passé!

1. Le constructeur de l'édifice, le péché. Mâra.
2. Facite vobis thesaurum non deficientem in cœlis. (Luc XII, 33.)



CHAPITRE XII

LE MOI

157 Si l'on se tient pour cher à soi-même, soigneusement on doit veiller sur soi-même. Des trois veilles, que le sage veille au moins une [1] !

158 Si, après s'être cantonné soi-même dans l'observance de la loi, le sage instruisait son prochain, il ne serait plus tourmenté.

159 S'il mettait en pratique sur lui-même ce qu'il enseigne à son prochain, après s'être convenablement dompté lui-même, il dompterait celui-ci facilement. Ce qui est difficile, c'est de se dompter soi-même.

160 Le moi est le maître du moi. Quel autre maître y aurait-il? Un moi bien dompté est un maître qu'on se procure difficilement.

161 L'action mauvaise, faite par le moi, fille du moi, produite par le moi, broie l'insensé, comme le diamant l'enveloppe de la pierre précieuse.

1. Omnibus dico : Vigilate. (Marc XIII, 37.)

162 Celui qui fait le mal sans relâche, celui-là, semblable à la liane qui a renversé l'arbre, se met lui-même dans l'état où son ennemi désire le voir.

163 Facile à faire est ce qui est mal, et nuisible au moi. Mais ce qui est salutaire et bien est difficile à faire.

164 Celui qui fait fi des préceptes des Arhats, des Aryas, des justes, est un insensé qui suit un enseignement funeste, et qui amène, pour sa propre destruction, des fruits semblables à ceux du kâshthaka [1].

165 On souffrira soi-même d'une mauvaise action qu'on aura faite. En ne la faisant point, on se purifiera soi-même. Pur ou impur, c'est par soi-même que chacun l'est ; on ne se purifie point l'un l'autre.

166 Nul ne doit sacrifier son propre intérêt (l'intérèt de son salut) à l'intérêt d'autrui, quelque considérable qu'il puisse être. Une fois bien pénétré de son intérêt propre, on doit s'y appliquer sans relâche.

1. Le kâshthaka (espèce de rosea) meurt après avoir donné son fruit.





CHAPITRE XIII

LE MONDE

167 Ne suivez point une loi de perdition; ne vous cantonnez point dans la négligence; ne suivez point une loi de fausseté; ne faites rien par égard pour le monde.

168 Levez-vous; ne soyez point négligents; agissez conformément à la Loi. Celui qui observe la Loi vit heureux en ce monde et dans l'autre.

169 Agissez conformément, et non contrairement á la Loi. Celui qui observe la Loi vit heureux en ce monde et dans l'autre.

170 Celui qui regarde ce monde du même œil qu'on regarde une bulle d'air, du même œil qu'on regarde un rayon de lumière, celui-là, le roi de la mort (Mâra) ne le voit pas.

171 Venez, contemplez ce monde, multicolore comme les chars royaux, dans lequel les sots se plongent, et avec lequel les sages ne conservent point d'attaches.

172 Celui qui, d'abord négligent, cesse

ensuite de l'être, celui-là répand en ce monde un éclat pareil à celui de la lune débarrassée de nuages.

173 Celui dont les mauvaises actions disparaissent sous les bonnes, celui-là répand en ce monde un éclat pareil à celui de la lune débarrassée de nuages.

174 Dans les ténèbres est ce monde. Peu d'hommes voient clair ici-bas. Peu d'hommes s'élèvent vers le ciel comme l'oiseau délivré du filet.

175 Les oies suivent la route du soleil. Elles s'avancent dans l'air, grâce à leur pouvoir surnaturel. Grâce à leur victoire sur Mâra et sa suite, les sages s'élèvent au-dessus de ce monde.

176 L'homme qui a transgressé un seul précepte, qui ment, qui fait peu de cas de l'autre monde, — il n'est point de péché qu'il ne soit capable de commettre.

177 Les avares ne vont point dans le monde des dieux. Les sots ne font point l'éloge de la libéralité, dans laquelle, au contraire, se complait le sage. Aussi, grâce à elle, est-il heureux dans l'autre monde.

178 Bien supérieur au souverain pouvoir sur la terre, à l'entrée dans le ciel, à la domination suprême sur tous les mondes, est le fruit qu'on retire de la « srôtâpatti [1]. »

1. La srôtâpatti, l'entrée dans le courant, le premier dégré de perfection de l'Arya.

CHAPITRE XIV

LE BUDDHA (L'ÉVEILLÉ)

179 Celui dont la victoire ne devient point une défaite, que nul n'arrive à vaincre en ce monde, ce Buddha, au domaine infini, qui ne suit plus de voie, dans quelle voie l'entraîneriez-vous?

180 Celui que n'entraîne plus nulle part le désir aux mailles serrées et au poison violent, ce Buddha, au domaine infini, qui ne suit plus de voie, dans quelle voie l'entraîneriez-vous ?

181 Ceux qui, plongés dans la méditation, fermes, se complaisent dans le calme de l'inaction, ces sages, ces savants, arrivés à la bodhi [1] parfaite, les dieux eux-mêmes envient leur sort.

182 Ce n'est point sans peine qu'on vient au monde. Ce n'est point sans peine que vivent les mortels. Ce n'est point sans peine qu'on entend prêcher la bonne Loi.

1. La bodhi, la science parfaite, l'état intellectuel de Buddha.

Ce n'est point sans peine que se produisent les Buddhas.

183 S'abstenir de tout mal, faire le bien, purifier sa pensée, tels sont les commandements des Buddhas.

184 « L'indulgence est l'austérité par excellence ; la patience, le Nirvâ*n*a par excellence », disent les Buddhas. Celui-là n'est pas un Pravarjita [1], qui fait du mal à autrui. Celui-là n'est pas un Çrama*n*a qui fait de la peine à autrui.

185 S'abstenir de paroles mauvaises, et de mauvais traitements, se cantonner dans l'émancipation, être sobre en fait d'aliments, s'asseoir et se coucher à l'écart, se plonger dans la plus profonde méditation, tels sont les commandements des Buddhas.

186 Une pluie d'or n'assouvirait même pas la soif des jouissances. « Peu de douceur, beaucoup d'amertume, voilà leur fait ». Celui qui pense ainsi est un sage.

187 Ce n'est point même dans le désir des jouissances célestes, c'est dans l'anéantissement du désir qu'il place son bonheur, le disciple arrivé à la bodhi parfaite.

188 Les hommes tremblant de peur cherchent un refuge partout, dans les montagnes et dans les forêts, dans les jardins, et sous les arbres consacrés.

1. Pravarjita, qui va de porte en porte (pour mendier). Çrama*n*a, qui vit purement.

189 Ce n'est point là un refuge sûr. Ce n'est point là le refuge suprême. Ce n'est point dans ce refuge qu'on trouve l'affranchissement de toute douleur.

190 Celui qui cherche un refuge dans le Buddha, dans la Loi et dans la Communauté, celui-là voit, avec les yeux de la Science Parfaite, les quatre vérités sublimes :

191 La douleur, l'origine de la douleur, la cessation de la douleur, et la voie sainte aux huit embranchements qui mène à l'apaisement de la douleur.

192 Voilà un refuge sûr. Voilà le refuge suprême. Voilà le refuge où l'on trouve l'affranchissement de toute douleur.

193 Difficile à rencontrer est un homme au-dessus du commun, et cet homme-là ne naît point en tout lieu. Lorsqu'il naît, la prospérité de sa famille s'accroît.

194 C'est un bonheur, quand se produisent des Buddhas. C'est un bonheur que l'exposition de la vraie Loi. C'est un bonheur, lorsque l'accord règne dans la Communauté. C'est un bonheur que les austérités pratiquées dans une semblable communauté !

195 Celui qui vénère ceux qui sont dignes de l'être, Buddhas ou disciples, ceux qui évitent l'erreur, et qui ont traversé le courant douloureux ;

196 Celui qui vénère de tels hommes, désormais affranchis de tout, et sans crainte

d'aucune sorte, — celui-là, personne ici-bas ne serait capable d'évaluer ses mérites.





CHAPITRE XV

LE BONHEUR

197 Ah! vivons heureux, sans haïr ceux qui nous haïssent! Au milieu des hommes qui nous haïssent, habitons sans les haïr!

198 Ah! vivons heureux, sans être malades, au milieu de ceux qui le sont! Au milieu des malades, habitons sans l'être!

199 Ah! vivons heureux, sans avoir de désirs au milieu de ceux qui en ont! Au milieu des hommes qui ont des désirs, habitons sans en avoir!

200 Ah! vivons heureux, nous qui ne possédons rien! Nous serons semblables aux dieux Abhâsvaras [1], savourant comme eux le bonheur.

201 La victoire engendre la haine, car le vaincu ressent de la douleur. Celui qui vit en paix est heureux, sans plus songer ni à la victoire ni à la défaite.

202 Il n'est pas de feu comparable à la pas-

1. Abhâsvara, lumineux, éclatant.

sion, de désastre égal à la haine, de malheur tel que l'existence individuelle, de bonheur supérieur à la quiétude.

203 La faim est la pire des maladies, les agrégations d'éléments, le plus grand des malheurs. Pour celui qui sait qu'il en est ainsi, le Nirvâ*n*a est le bonheur suprême.

204 La santé est la meilleure des acquisitions; le contentement, la meilleure des richesses; la confiance, le meilleur des parents; le Nirvâ*n*a, le bonheur suprême.

205 Après avoir savouré le breuvage de l'isolement, et celui de la quiétude, on ne craint plus rien, on ne pèche plus, et l'on savoure celui de la loi.

206 Pleine de charme est la visite aux Aryas, plein de charmes leur commerce. Débarrassé de la vue des sots, on serait à jamais heureux.

207 Celui qui marche en compagnie d'un sot souffre tout le long de la route. La société d'un sot est aussi désagréable que celle d'un ennemi; la société d'un sage, aussi agréable que celle d'un parent.

208 Celui qui est un sage, un savant, ayant beaucoup appris, patient comme une bête de somme, et fidèle à ses vœux, un Arya, — ce mortel vertueux, doué d'une heureuse intelligence, suivez-le, comme la lune suit le chemin des étoiles.



CHAPITRE XVI

CE QU'ON AIME

209 Celui qui se livre à la distraction, non au recueillement, qui sacrifie l'utile à ce qu'il aime, — que celui-là porte envie à celui qui se plonge dans la méditation.

210 Qu'on ne coure aucunement ni après ce qu'on aime, ni après ce qu'on n'aime pas. L'absence de ce qu'on aime est une douleur, comme la présence de ce qu'on n'aime pas.

211 Qu'on n'aime donc rien; la perte de ce qu'on aime est un malheur. Il n'existe point de liens pour ceux qui n'aiment ni ne détestent rien.

212 De l'affection naît le chagrin, de l'affection naît la crainte. Pour celui qui est affranchi complètement de l'affection, il n'existe point de chagrin, ni, à plus forte raison, de crainte.

213 De la joie naît le chagrin, de la joie naît la crainte. Pour celui qui est affranchi complètement de la joie, il n'existe point de chagrin, ni, à plus forte raison, de crainte.

7*

214 Du plaisir naît le chagrin, du plaisir naît la crainte. Pour celui qui est affranchi complètement du plaisir, il n'existe point de chagrin, ni, à plus forte raison, de crainte.

215 De l'amour naît le chagrin, de l'amour naît la crainte. Pour celui qui est affranchi complètement de l'amour, il n'existe point de chagrin, ni, à plus forte raison, de crainte.

216 Du désir naît le chagrin, du désir naît la crainte. Pour celui qui est affranchi complètement du désir, il n'existe point de chagrin, ni, à plus forte raison, de crainte.

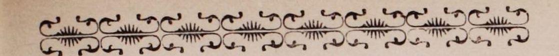
217 Celui qui est doué de vertu et d'intelligence, qui observe la Loi, qui dit la vérité, qui fait ce qu'il a à faire, — celui-là, tout le monde l'aime.

218 Celui qui aspire après l'ineffable (le Nirvâ*n*a), dont l'âme est satisfaite, dont la pensée n'est point enchaînée par l'amour, — celui-là, on l'appelle : « Qui est entraîné en haut par le courant [1] ».

219 Quand un homme, qui a été longtemps absent, revient de loin sain et sauf, ses parents, ses amis, ses intimes saluent avec joie son retour.

220 De même, quand un homme de bien arrive de ce monde dans l'autre, les mérites qu'il s'est acquis lui font le même accueil que des parents à un être aimé qui est de retour.

1 En haut (vers le Nirvâ*n*a).



CHAPITRE XVII

LA COLÈRE

221 Qu'on se débarrasse de la colère! Qu'on se débarrasse de l'orgueil! Qu'on secoue tous ses liens! Celui qui n'a plus d'attachement pour « le nom et la forme [1] », qui ne possède absolument rien, — celui-là, la douleur ne court plus après lui.

222 Celui dont la colère s'est donné carrière, mais qui la contient comme un char en marche, — celui-là, je le dis un cocher. Le reste des hommes tient simplement les rênes.

223 C'est par la douceur qu'il faut vaincre la colère; par le bien qu'il faut vaincre le mal; par la libéralité, l'avarice; par la vérité, le mensonge.

224 Dites la vérité; ne vous mettez point en colère; donnez, à qui vous implore, du peu que vous avez. A ces trois conditions-là, vous vous approcherez des dieux.

1. « Le nom et la forme », ce qui constitue les objets sensibles.

225 Les munis [1], qui ne font de mal à personne, qui maintiennent à jamais leurs corps dans la continence, arrivent à la demeure inébranlable d'où l'affliction est absente.

226 Chez ceux qui veillent sans relâche, qui étudient la nuit et le jour, qui aspirent après le Nirvâ*n*a, la concupiscence finit par disparaître.

227 Voici un vieux et incomparable dicton, qui n'est point d'aujourd'hui : « Celui qui est assis en silence, on le blâme; celui qui parle beaucoup, on le blâme; celui même qui parle avec mesure, on le blâme. Nul n'est à l'abri du blâme en ce monde ».

228 Il n'a point existé, il n'existera pas, et il n'existe point présentement d'homme uniquement blâmé, ou uniquement loué.

229 Celui que les savants louent, après l'avoir observé jour par jour, celui qui a une conduite régulière, qui, intelligent, pourvu de science et de vertu,

230 Est semblable à un morceau d'or de la rivière Jambu, — qui oserait le blâmer? Les dieux eux-mêmes le louent; par Brahmâ lui-même il est loué.

231 Gardez votre corps de la colère, et maintenez-le dans la continence. Qu'après avoir cessé de mal se comporter, il se comporte bien désormais.

1. Les munis, les ascètes.

232 Gardez votre langage de la colère, et maintenez-le dans la continence. Qu'après avoir cessé de mal se comporter, il se comporte bien désormais.

233 Gardez votre esprit de la colère, et maintenez-le dans la continence. Qu'après avoir cessé de mal se comporter, il se comporte bien désormais.

234 Les sages qui maintiennent dans la continence leur corps, leur langage et leur esprit, possèdent la continence parfaite.



CHAPITRE XVIII

LA SOUILLURE

235 Tu es maintenant comme une feuille jaunie. Les compagnons de Yama t'entourent. Tu es sur le seuil du départ, et tu n'as pas de provisions pour la route !

236 Retire-toi en toi-même comme dans une île. Mets-toi vite à l'œuvre. Deviens savant. Une fois sans souillure, sans péché, tu arriveras au monde divin des Arhats.

237 Ta vie touche à sa fin, tu es arrivé dans le voisinage de Yama. Tu ne peux t'arrêter dans l'intervalle, et tu n'as pas de provisions pour la route !

238 Retire-toi en toi-même comme dans une île. Mets-toi vite à l'œuvre, deviens savant. Une fois sans souillure, sans péché, tu ne seras plus assujéti ni à la naissance, ni à la vieillesse.

239 Que successivement, petit à petit, sans interruption, le sage souffle sur les souillures de son âme, comme l'ouvrier sur celles de l'argent.

240 De même que la souillure qui se produit

sur le fer, une fois produite, le ronge; de même celui qui a une conduite désordonnée, ses actes l'entraînent dans la voie de la perdition.

241 L'omission est une souillure pour la prière, l'inactivité pour une maison, la nonchalance pour l'aspect extérieur, la négligence pour un gardien.

242 L'inconduite est une souillure pour une femme, l'égoïsme pour un distributeur. Des mœurs dépravées sont une souillure en ce monde et dans l'autre.

243 Il y a cependant une souillure pire encore, la souillure par excellence, c'est l'ignorance.

244 Aisée à vivre est la vie pour l'homme impudent, effronté comme un corbeau, arrogant, agressif, insolent, se plaisant à tourmenter les autres.

245 Malaisée à vivre est la vie pour l'homme modeste, recherchant sans relâche la pureté, n'ayant ni attachement, ni arrogance, vertueux et perspicace.

246 Celui qui détruit une existence, qui dit des paroles mensongères, qui prend en ce monde ce qui ne lui est pas donné, qui s'approche de la femme d'autrui,

247 Et qui s'adonne aux boissons spiritueuses, — celui-là, en ce monde, arrache lui-même ses propres racines.

248 O homme, apprends ceci : « Ceux qui se conduisent mal sont les incontinents », afin que la convoitise et l'inconduite ne

te plongent point pour longtemps dans la douleur.

249 Les hommes donnent en raison de leur foi, en raison de leurs bonnes dispositions. Aussi celui qui s'irrite à propos de ce qui est donné à boire et à manger aux autres, — celui-là n'arrive au recueillement ni le jour, ni la nuit.

250 Celui chez lequel tout cela a été complètement détruit, radicalement extirpé, — celui-là arrive au recueillement, soit le jour, soit la nuit.

251 Il n'est point de feu comparable à la passion, de prison comparable à la haine, de filet comparable à l'agitation de l'esprit, de torrent comparable à la convoitise.

252 Facile à voir est la faute d'autrui, difficile à voir la sienne propre [1]. Les fautes d'autrui, on les fait ressortir le plus qu'on peut; les siennes propres, en revanche, on les dissimule comme le tricheur dissimule le kali [2] à son partenaire.

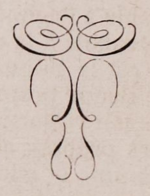
253 Celui qui n'a d'yeux que pour les fautes d'autrui, qui est enclin sans relâche à les faire ressortir, — celui-là, sa concupiscence croît toujours, loin de toucher à sa fin.

1. Quid autem vides festucam in oculo fratris tui; et trabem in oculo tuo non vides? (Matt. VIII, 3.)

2. Le kali, le mauvais coup, le coup qui fait perdre. Est-ce le même que les Romains appe laient « canis » (le double as)? Cf. Suétone, Aug. LXI. Properce, IV, VIII.

254 Dans l'air, il n'existe point de chemin. Ce n'est pas le dehors qui fait l'ascète. L'illusion charme la multitude; sans illusion est le Tathâgata.

255 Dans l'air il n'existe point de chemin. Ce n'est pas le dehors qui fait le Çrama*n*a. Les agrégations d'éléments ne sont point éternelles, et rien ne saurait émouvoir les Buddhas.





CHAPITRE XIX

LE JUSTE

256 On n'est point un juste parce qu'on arrive à son but à l'aide de la violence. Mais le savant, qui est capable de distinguer à la fois ce qui est utile et ce qui ne l'est pas,

257 Qui, grâce à sa conduite exempte de violence et à sa quiétude, sert de guide aux autres, gardé qu'il est par la Loi, l'homme intelligent, voilà celui qu'on appelle « *un juste* ».

258 On n'est point un savant parce qu'on parle beaucoup. Celui qui vit en paix, qui est exempt de haine et de crainte, voilà celui qu'on appelle « *un savant* ».

259 On n'est point un observateur de la Loi parce qu'on parle beaucoup. Celui qui, même avec peu d'instruction, fixe sur la Loi les yeux de son corps, celui qui n'est point négligent vis à vis de la Loi, — voilà celui qui est « *un observateur de la loi* ».

260 On n'est point un ancien parce qu'on a

la tête grise. Quelque mûr que soit votre âge, on peut vous appeler « *qui a vieilli en vain* ».

261 Celui en qui résident la vérité, la justice, la douceur, la retenue et l'empire sur soi-même, le sage exempt de péché, — voilà celui qu'on appelle « *un ancien* ».

262 Ce n'est ni un verbiage immodéré, ni les charmes physiques qui donnent un extérieur respectable à l'homme avide de jouissances, à l'égoïste, au fripon.

263 Mais celui chez lequel tout cela a été complètement supprimé, radicalement extirpé, celui qui est exempt de haine et intelligent, — voilà celui qu'on appelle « *ayant un extérieur respectable* ».

264 Ce n'est point la tonsure qui fait un *Çramana* de l'homme qui manque à ses devoirs et qui ment. Comment, livré tout entier à la convoitise et au désir, serait-on « *un Çramana?* »

265 Celui qui fait cesser les mauvaises actions, petites ou grandes sans exception, voilà celui qu'on appelle « *un Çramana* », à cause de la cessation des mauvaises actions.

266 On n'est pas *un Bhixu* parce qu'on mendie chez autrui. C'est parce qu'on a concentré en soi toute la Loi, qu'on est *un Bhixu*, et non parce qu'on mendie.

267 Celui qui, ici-bas, se tient en dehors du bien et du mal, qui vit dans la chasteté,

et agit en ce monde avec réflexion, voilà celui qu'on appelle « *un Bhixu* ».

268 Le silence seul ne fait point *un muni* d'un homme agité et ignorant. Après avoir tout pesé et choisi le meilleur lot, le savant

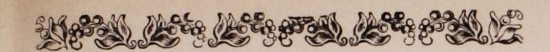
269 Qui évite le mal,—voilà celui qui est *un muni,* voilà ce qui fait de lui *un muni.* Quand on distingue en ce monde les deux faces des choses, — voilà ce qui fait qu'on vous appelle « *un muni* ».

270 On n'est point *un Arhat* parce qu'on fait du mal aux êtres animés. Celui qui est plein de compassion pour tous les êtres, — voilà celui qu'on appelle « *un Arhat* ».

271 Ce n'est ni par la vertu seule, ni par la seule entrée en religion, ni, d'un autre côté, par la profondeur de la science, par la continuité du recueillement, par l'isolement de la couche,

272 Que j'acquiers le bonheur du *non-agir*, recherché par les âmes d'élite. Bhixu, ne te laisse point aller à la confiance, tant que tu n'as point obtenu l'extinction du désir.





CHAPITRE XX

LA VOIE

273 La meilleure des voies est la voie aux huit embranchements; la meilleure des vérités, celle qui est contenue dans les quatre articles; la meilleure des situations, l'absence de passion; le meilleur des bipèdes, celui qui a des yeux.

274 C'est la seule voie, et il n'y en a pas d'autre pour la purification de l'entendement. Suivez-la donc. Ce qui nous entoure est l'œuvre décevante de Mâra.

275 En la suivant, vous mettrez un terme à la douleur. Cette voie a été prêchée par moi, lorsque j'ai connu le remède aux épines de l'existence.

276 Mettez-vous donc à l'œuvre avec ardeur. Les Tathâgatas [1] se contentent de prêcher. Une fois entré dans cette voie, la méditation vous délivre des liens de Mâra.

1. Les Tathâgatas, les Buddhas.

277 « *Toutes les agrégations sont passagères.* » Lorsqu'on est bien pénétré de ce fait, on est délivré de la douleur. C'est là la voie de la purification.

278 « *Toutes les agrégations sont soumises à la douleur.* » Lorsqu'on est bien pénétré de ce fait, on est délivré de la douleur. C'est là la voie de la purification.

279 « *Toutes les formes sont sans réalité substantielle.* » Lorsqu'on est bien pénétré de ce fait, on est délivré de la douleur. C'est là la voie de la purification.

280 Celui qui ne déploie point du zèle quand il faut en déployer, qui, jeune et fort, s'abandonne à la paresse, qui laisse s'endormir sa volonté et son intelligence, — ce fainéant et ce lâche-là ne trouve point la voie de la science parfaite.

281 Veillez sur votre langage; maintenez dans la continence votre esprit, et ne faites point le mal avec votre corps. Celui qui, dans ses actes, suivrait avec pureté ces trois routes, — celui-là arriverait à la voie prêchée par les sages.

282 De l'application naît l'intelligence; du défaut d'application, la perte de l'intelligence. Lorsqu'on connaît les avantages et les désavantages de ces deux routes, qu'on choisisse celle où l'intelligence augmente sans cesse.

283 Coupez par le pied la forêt tout entière (des désirs), et non pas seulement un arbre. Lorsque vous aurez coupé la forêt

et la broussaille, soyez alors sans désirs, ô Bhixus.

284 Aussi longtemps que l'homme n'a point coupé par le pied le désir, même le moindre, qui le pousse vers les femmes, aussi longtemps est enchaîné son esprit, comme le veau qui tète l'est à sa mère.

285 Coupe en toi l'amour de toi-même, de même qu'avec la main, en automne, on coupe un lotus. Aspire après la voie de la quiétude, après le Nirvâ*n*a enseigné par le Sugata [1].

286 « Ici j'habiterai à la saison des pluies, « ici l'hiver, ici l'été. » Ainsi raisonne l'insensé, et il ne pense pas à ce qui peut survenir d'ici-là.

287 Cet homme, enivré de ses enfants et de ses troupeaux, attaché tout entier aux objets sensibles, la mort l'entraîne avec elle, comme un impétueux torrent entraînant un village endormi.

288 Des enfants, un père, des alliés ne sont point une protection ; des parents ne sont point une protection contre les atteintes de la mort.

289 Une fois bien pénétré de l'importance de cela, le savant, vertueux et continent, aurait bientôt parcouru la voie qui mène au Nirvâ*n*a.

1. Sugata, celui qui est heureusement arrivé, Buddha.



CHAPITRE XXI

MÉLANGE

290 Si, dans l'abandon d'une jouissance médiocre, le sage voyait une grande jouissance, à la vue de celle-ci il renoncerait à celle-là.

291 Celui qui, dans la douleur qu'il cause aux autres, cherche son propre bonheur, celui-là, enlacé dans les liens de la haine, ne s'en affranchira pas.

292 Ce qui devrait être fait est négligé; on fait, en revanche, ce qui ne devrait pas être fait. Chez les insensés et les négligents croît sans cesse la concupiscence.

293 Ceux dont l'attention, portée à sa perfection, est toujours fixée sur leur corps, qui ne courent point après ce qui ne doit pas être fait, mais font avec persévérance ce qui doit être fait, — chez ceux-là, intelligents et possesseurs de la Science Parfaite, la concupiscence finit par disparaître.

294 Même après avoir tué son père, sa mère et deux rois guerriers, après avoir détruit

un royaume avec tout ce qui s'en suit, le Brâhma*n*a est sans péché.

295 Même après avoir tué son père, sa mère, deux rois instruits, et un homme hors ligne, le Brâhma*n*a est sans péché.

296 Complètement et éternellement éveillés sont les disciples de Gôtama! Sans relâche, le jour comme la nuit, leur attention est fixée sur Buddha.

297 Complètement et éternellement éveillés sont les disciples de Gôtama! Sans relâche, le jour comme la nuit, leur attention est fixée sur la Loi.

298 Complètement et éternellement éveillés sont les disciples de Gôtama! Sans relâche, le jour comme la nuit, leur attention est fixée sur la Communauté.

299 Complètement et éternellement éveillés sont les disciples de Gôtama! Sans relâche, le jour comme la nuit, leur attention est fixée sur le corps.

300 Complètement et éternellement éveillés sont les disciples de Gôtama! Sans relâche, le jour comme la nuit, leur esprit se complaît dans la douceur.

301 Complètement et éternellement éveillés sont les disciples de Gôtama! Sans relâche, le jour comme la nuit, leur esprit se complaît dans la méditation.

302 Rebutantes sont de pénibles tournées; rebutante l'habitation d'un endroit pénible à habiter; rebutant le commerce de ceux qui ne sont pas nos égaux; à des

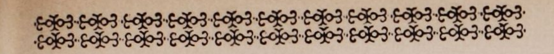
choses rebutantes est exposé celui qui se met en route (pour mendier). Ne vous mettez donc point en route, si vous ne voulez pas être exposés à ces choses rebutantes-là.

303 Le croyant vertueux, pourvu de gloire et de richesses, en quelque endroit qu'il se fixe, y est honoré.

304 Les hommes de bien brillent de loin comme une montagne neigeuse. Mais les méchants, on ne les voit pas plus ici-bas que des flèches lancées la nuit.

305 Après vous être choisi un siége solitaire, une couche solitaire, ne vous lassant jamais de vivre seul, vous domptant vous-mêmes dans la solitude, complaisez-vous dans les profondeurs de la forêt.





CHAPITRE XXII

L'ENFER

306 Celui qui affirme des choses qui ne sont point arrivées, va dans l'enfer, ainsi que celui qui, faisant une action, dit : « *Je ne la fais point.* » Une fois morts, ils deviennent égaux dans l'autre monde, ces deux hommes pervers.

307 Beaucoup de ceux qui portent la robe jaune sont pervers et incontinents. Ces méchants-là sont précipités dans l'enfer par leurs méfaits.

308 Mieux vaudrait pour un homme vicieux, avaler une boule de fer rouge, semblable à une langue de feu, que vivre, étant incontinent, aux dépens de la charité publique.

309 L'homme qui courtise la femme d'autrui a quatre choses en partage : l'acquisition du démérite, une couche peu enviable, troisièmement la réprobation de tous, et quatrièmement l'enfer.

310 Outre l'acquisition du démérite, l'issue fatale de cette route, et le peu de plaisir

que goûte un homme tremblant auprès d'une femme tremblante, le roi ordonne encore une punition terrible. Qu'on ne courtise donc point la femme d'autrui [1] !

311 De même que le Kuça, mal pris, déchire la main, de même l'ascétisme, mal pratiqué, mène à l'enfer.

312 Toutes les fois qu'il y a un acte négligé, un vœu transgressé, une chasteté chancelante, il n'y a pas grand fruit à espérer.

313 Si l'on fait son devoir, qu'on le fasse énergiquement. L'indolence, chez le frère mendiant, donne un plus libre cours à la passion.

314 Mieux vaut qu'une mauvaise action ne soit point faite; car, une fois faite, elle devient un supplice. Mieux vaut qu'une bonne action soit faite, car elle ne devient point un supplice, une fois faite.

315 Ainsi qu'une citadelle frontière bien gardée intérieurement et extérieurement, qu'on se garde soi-même. Qu'il n'y ait point un moment de négligence; car un moment de négligence devient une cause d'affliction pour ceux qui sont précipités dans l'enfer.

316 Ceux qui rougissent de ce dont on ne doit point rougir, et qui ne rougissent point de ce dont on doit rougir,— ces êtres-

1. Non mœchaberis. (Matt. V, 27.)

là s'abandonnent à des idées fausses et marchent dans la voie mauvaise.

317 Ceux qui craignent ce qui n'est point à craindre, et qui ne craignent point ce qui est à craindre, — ces êtres-là s'abandonnent à des idées fausses et marchent dans la voie mauvaise.

318 Ceux qui évitent ce qui n'est point à éviter, et n'évitent point ce qui est à éviter, — ces êtres-là s'abandonnent à des idées fausses et marchent dans la voie mauvaise.

319 Ceux qui évitent, avec connaissance de cause, ce qui doit être évité, et n'évitent point ce qui ne doit pas être évité, — ces êtres-là s'abandonnent à des idées justes et marchent dans la bonne voie.





CHAPITRE XXIII

L'ÉLÉPHANT

320 Les paroles injurieuses ne sauraient avoir plus de prise sur moi, que n'en a sur l'éléphant la flèche lancée par l'arc dans la mêlée. Le commun des mortels est naturellement méchant.

321 L'éléphant dompté, on le mène au combat. L'éléphant dompté, le roi le monte. De même, parmi les hommes, le meilleur est celui qui s'est dompté, qui est insensible aux paroles injurieuses.

322 Supérieurs à tous, quand ils sont domptés, sont ou les mules, ou les nobles coursiers de l'Indus, ou les éléphants aux grandes défenses. Supérieur à tous aussi est l'homme qui s'est dompté lui-même.

323 A l'aide d'aucun de ces animaux, on n'arriverait à la région peu fréquentée où, lorsqu'on s'est dompté soi-même, on arrive par ce seul fait de s'être dompté.

324 L'éléphant a pour nom Dhanapâlaka ; ses tempes ruissellent d'une humeur âcre. Il est difficile à maîtriser ; attaché, il ne

mangerait pas une bouchée. C'est après la forêt aux éléphants que l'éléphant soupire.

325 Lorsqu'on est grand mangeur, gras et endormi, lorsqu'on se roule de côté et d'autre, comme un gros porc nourri des restes de l'offrande, on rentre sans cesse à nouveau, insensé que l'on est, dans le sein d'une mère.

326 Auparavant ma pensée vagabonde allait çà et là, où le désir, où l'amour, où le plaisir l'appelaient. Aujourd'hui je la maitrise complètement, comme le cornac maîtrise l'éléphant en rut.

327 Complaisez-vous dans la vigilance ; veillez sur votre pensée ! Ainsi qu'un éléphant couché dans la boue, arrachez-vous de la voie mauvaise.

328 Si vous rencontrez un compagnon mûri par l'expérience, un sage suivant le même chemin que vous et pratiquant la justice avec fermeté, surmontez tous les obstacles, et marchez à côté de lui, charmé et attentif.

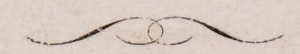
329 Si vous ne rencontrez pas un compagnon mûri par l'expérience, un sage suivant le même chemin que vous et pratiquant la justice, marchez seul, comme un roi vaincu abandonnant son royaume, comme un éléphant solitaire.

330 Mieux vaut vivre seul ; un sot n'est point une société. Qu'on vive seul et qu'on s'abstienne du mal, avec aussi peu de désirs qu'un éléphant solitaire.

331 Lorsque l'occasion s'en présente, c'est un bonheur que des compagnons ; c'est un bonheur que la joie, quelle qu'en soit la cause ; c'est un bonheur que des mérites acquis à l'article de la mort ; c'est un bonheur que le renoncement à toute douleur.

332 C'est un bonheur, en ce monde, que la maternité ; c'est un bonheur aussi que la paternité ; c'est un bonheur, en ce monde, que la condition de Çrama*n*a ; c'est un bonheur, en ce monde, que celle de Brâhma*n*a.

333 C'est un bonheur que la pratique de la vertu jusqu'à la vieillesse ; c'est un bonheur qu'une foi solide ; c'est un bonheur que l'acquisition de la Science Parfaite ; c'est un bonheur que l'abstention de toute mauvaise action.



CHAPITRE XXIV

LA CONVOITISE

334 Chez l'homme qui ne veille pas sur sa conduite, la convoitise s'étend comme une liane. Il erre çà et là, semblable au singe courant dans la forêt après un fruit.

335 Celui qui est l'esclave ici-bas de cette convoitise perverse et empoisonnée, — celui-là, l'affliction croît en lui aussi rapidement que le bîra*n*a [1] touffu.

336 Celui qui ici-bas secoue le joug difficile à secouer de cette convoitise, l'affliction se détache peu à peu de lui, comme des gouttes d'eau tombant d'une feuille de lotus.

337 Je vous le dis pour votre salut, à vous tous qui êtes assemblés ici : « Déracinez en vous la convoitise, comme on déracine le bîra*n*a pour avoir l'ushîra [2] ; afin que Mâra, semblable au torrent brisant un

1. Bîra*n*a ou vîra*n*a, andropogon muricatum. (Bot.)
2. Ushîra, racine odorante du bîra*n*a.

roseau, ne recommence pas sans cesse à vous briser.

338 De même que, tant que sa racine est intacte, un arbre plein de sève repousse, quoique coupé, toujours à nouveau, de même, tant que n'est point extirpée la tendance à la convoitise, revient toujours à nouveau cette cause de douleur.

339 Celui chez lequel le désir entraînant des jouissances est un torrent aux trente-six canaux, — celui-là, habile à faire le mal, ses goûts passionnés l'emportent comme des coursiers,

340 Les courants coulent dans tous les sens ; la liane va s'étendant sans cesse. Dès que vous voyez pousser cette liane, déracinez-la à l'aide de la Science Parfaite.

341 Entraînantes et délicieuses sont pour l'homme les jouissances ! Lorsque, pris dans les liens du plaisir, ils courent après le bonheur, les hommes sont soumis à la naissance et à la vieillesse.

342 Poussé en avant par la convoitise, le commun des hommes court çà et là, ainsi qu'un lièvre pourchassé. Une fois liés et enchaînés par elle, ils sont plongés pour longtemps dans une douleur sans cesse renaissante.

343 Poussé en avant par la convoitise, le commun des mortels court çà et là, comme un lièvre pourchassé. Qu'il repousse donc loin de lui la convoitise, le Bhixu qui désire pour lui-même l'absence de toute passion !

344 Celui qui, après s'être, dans la forêt, affranchi de toute convoitise, se remet à courir après cette convoitise dont il s'était si bien affranchi, — cet habile homme, regardez-le : délié, il retourne à ses liens.

345 Ce n'est point un lien solide, disent les sages, que celui qui est en fer, en bois ou en corde. Un lien beaucoup plus solide, c'est le souci qu'on prend des boucles d'oreilles en pierres précieuses, des enfants et des femmes.

346 C'est un lien solide, disent les sages, que celui qui, quoique lâche, retient et est difficile à délier. Lorsqu'on l'a brisé, on embrasse la vie religieuse, sans se soucier de rien désormais et sans plus songer à l'amour et au plaisir.

347 Ceux qui se laissent aller à la passion suivent un courant auquel ils ont eux-mêmes donné naissance, comme l'araignée tisse son propre filet. Les sages, eux, après l'avoir rompu (ce courant), embrassent la vie religieuse, sans se soucier de rien désormais, et sans plus songer à l'amour ni au plaisir.

348 Affranchis-toi de ce qui est devant, de ce qui est derrière, de ce qui est au milieu, et dirige-toi vers l'autre rive. L'esprit une fois affranchi de tout, tu ne seras plus soumis à la naissance et à la vieillesse.

349 Quand un homme dévoré de soucis, livré aux passions violentes, ne recherche que son plaisir, la convoitise grandit en lui. Et c'est lui-même qui resserre ses liens.

350 Celui qui se complait dans l'absence de tout souci, qui, s'instruisant sans cesse, ne pense qu'à la douleur, — celui-là, certes, éloignera de lui, brisera même les liens de Mâra.

351 Quand arrivé au but, exempt désormais de crainte, de convoitise et de péché, on a coupé les épines de l'existence, cette renaissance-ci est la dernière.

352 Celui qui, exempt de convoitise, détaché de tout, connaissant les mots et leur explication, distinguant dans l'assemblage des syllabes celles qui précèdent de celles qui suivent, est arrivé à sa dernière incarnation, — celui-là, on l'appelle « le grand Savant, le grand Homme. »

353 « J'ai triomphé de tout, je sais tout. Tous mes éléments constitutifs sont exempts de souillure. Je me suis débarrassé de tout. Je me suis affranchi, en détruisant en moi la convoitise. La science que j'ai acquise, à qui la communiquerais-je bien ? »

354 Sur tout don l'emporte le don de la Loi ; sur toute saveur, la saveur de la Loi ; sur toute jouissance, la jouissance de la Loi ; sur tout bonheur, la destruction de la convoitise.

355 Les jouissances tuent l'insensé qui ne cherche point à atteindre l'autre rive. Par le désir des jouissances, l'insensé se tue lui-même, comme s'il était son propre ennemi.

356 La mauvaise herbe est une plaie pour

les champs, comme la passion pour le commun des mortels. Aussi tout don fait à ceux qui sont exempts de passion produit-il des fruits nombreux.

357 La mauvaise herbe est une plaie pour les champs, comme la haine pour le commun des mortels. Aussi tout don fait à ceux qui sont exempts de haine produit-il des fruits nombreux.

358 La mauvaise herbe est une plaie pour les champs, comme la convoitise pour le commun des mortels. Aussi tout don fait à ceux qui sont exempts de convoitise produit-il des fruits nombreux.

359 La mauvaise herbe est une plaie pour les champs, comme l'agitation de l'esprit pour le commun des mortels. Aussi tout don fait à ceux qui sont exempts d'agitation produit-il des fruits nombreux.



CHAPITRE XXV

LE BHIXU

360 Bonne est la continence de l'œil ! Bonne la continence de l'oreille ! Bonne la continence du nez ! Bonne la continence de la langue !

361 Bonne est la continence du corps ! Bonne la continence du langage ! Bonne la continence de l'esprit ! Bonne toute espèce de continence ! Le Bhixu, continent en toute chose, est affranchi de toute douleur.

362 Celui qui, continent quant à sa main, continent quant à son pied, continent quant à son langage, supérieur à tous en continence, intérieurement satisfait, et concentré en lui-même, se complait dans la solitude, — celui-là, on l'appelle « un Bhixu ».

363 Le Bhixu, continent quant à son langage, parlant d'une manière sensée, modeste, enseignant avec éclat la Loi et son sens, — douce est sa parole.

364 La Loi est un jardin de plaisance pour le Bhixu. Il s'y complait ; il ne songe qu'à

elle ; il ne suit qu'elle ; et il ne manque jamais aux prescriptions de la vraie Loi.

365 Qu'il ne dédaigne pas ce qu'il a reçu, et qu'il n'aille pas, enviant les autres ! Le Bhixu qui envie les autres n'arrive point au recueillement.

366 Quelque peu qu'il ait reçu, si le Bhixu ne dédaigne point ce qu'il a reçu, les dieux eux-mêmes louent la pureté de sa vie et son zèle.

367 Celui qui ne regarde aucunement comme étant à lui ni « le nom » ni « la forme », qui ne s'afflige point au sujet de ce qui n'existe pas, celui-là, on l'appelle « un Bhixu ».

368 Le Bhixu qui pratique la charité, et qui possède la sérénité d'âme recommandée par le Buddha, est en état d'arriver au séjour de la quiétude et du bonheur, où cessent les renaissances.

369 O Bhixu, vide cette barque ! Vidée, elle voguera légèrement. Lorsque tu auras supprimé en toi la passion et la haine, tu arriveras au Nirvâ*n*a.

370 Qu'il brise les cinq chaînes, qu'il les laisse derrière lui, qu'il s'élève au-dessus d'elles. Le Bhixu qui a secoué les cinq chaînes, on l'appelle « celui qui a traversé le torrent ».

371 Médite, ô Bhixu ; sois vigilant ! Que ta pensée ne s'applique point aux choses qui lui plaisent ! Insensé, n'avale pas une boule de fer (rouge), pour crier ensuite : « quelle douleur ! » en sentant la brûlure.

372 Il n'y a ni méditation pour celui qui n'a pas la Science Parfaite, ni Science Parfaite pour celui qui ne médite pas. Celui en qui se rencontrent la méditation et la science, — celui-là s'approche du Nirva*n*a.

373 Le Bhixu qui habite une maison vide, et dont la pensée est au repos, ressent une joie surhumaine, en fixant les yeux sur la Loi.

374 Aussitôt qu'il a considéré l'origine et la fin des choses, il ressent la satisfaction et la joie de ceux qui connaissent l'affranchissement de la mort.

375 Voici, ici-bas, le commencement de la Science Parfaite pour un Bhixu : surveiller ses sens, vivre satisfait et continent selon la loi d'affranchissement, choisir des amis vertueux et infatigables (dans le bien).

376 Si sa conduite est charitable et pure, alors, au comble de la joie, il mettra pour lui un terme à la douleur.

377 De même que la Varshikâ [1] se débarrasse de ses fleurs fanées, de même, ô Bhixu, débarrassez-vous de la passion et de la haine.

378 Le Bhixu dont le corps, la langue et l'esprit sont en repos, qui est concentré en lui-même et affranchi des jouissances mondaines, on l'appelle. « Celui qui vit dans la quiétude ».

1. Varshikâ, aloès ?

379 Stimule-toi toi-même; examine-toi toi-même. C'est ainsi, ô Bhixu, que veillant sur toi-même et ayant bonne mémoire, tu vivras heureux.

380 Le Moi est le maître du Moi. Chacun marche dans sa voie à lui. Tenez-vous donc vous-mêmes en rênes, comme un marchand tient en rênes un noble coursier.

381 Au comble de la joie, et en possession de la sérénité d'âme recommandée par Buddha, le Bhixu atteindra le séjour de la quiétude et du bonheur, où cessent les renaissances.

382 Le Bhixu qui, bien que jeune, s'enfonce dans l'étude des préceptes de Buddha, illumine ce monde comme la lune débarrassée de nuages.



CHAPITRE XXVI

LE BRAHMANA [1]

383 Résiste avec énergie au torrent! Repousse les jouissances, ô Brâhma*n*a! Sachant comment finissent les agrégations d'éléments, tu sais où elles n'existent plus [2].

384 Lorsque, par l'observation des deux préceptes [3], le Brâhma*n*a a atteint l'autre rive, alors, en possession de la Science Parfaite, il en a fini avec tous les liens.

385 Celui pour qui n'existent plus ni cette rive, ni l'autre, ni toutes deux à la fois, qui, exempt de crainte, est affranchi de tout, — celui-là, je le dis « un Brâhma*n*a ».

386 Celui qui, plongé dans la méditation, assis en paix, exempt de passion et de péché, a fait son devoir et atteint le but le plus élevé, — celui-là, je le dis « un Brâhma*n*a ».

1. Le Brâhmane, l'Ascète, le Savant par excellence.
2. C'est-à-dire : tu connais le Nirvâ*n*a.
3. Les deux préceptes : la continence et la méditation.

387 Pendant le jour brille le soleil ; pendant la nuit brille la lune ; armé de toutes pièces, brille le guerrier ; en méditation, brille le Brâhma*n*a. Mais le jour comme la nuit, d'un éclat ininterrompu, brille le Buddha.

388 Celui qui ne fait plus de mal, on l'appelle *Brâhmana*. Celui qui vit dans la quiétude, on l'appelle *Çramana*. Celui qui se débarrasse de ses souillures, on l'appelle *Pravarjita* [1].

389 Qu'on ne s'attaque point à un Brâhma*n*a, et que le Brâhma*n*a lui-même n'use pas de représailles. Malheur à l'agresseur du Brâhma*n*a ! Malheur au Brâhma*n*a qui riposte ! [2]

390 Ce n'est pas un mince avantage pour un Brâhma*n*a qu'une âme insensible aux plaisirs. Lorsque cesse en lui l'idée de faire du mal à autrui, en lui cesse également la douleur.

391 Celui qui, ne faisant le mal ni avec son corps, ni avec sa langue, ni avec son esprit, vit dans une triple continence, — celui-là, je le dis « un Brâhma*n*a ».

392 Aussitôt qu'on a connu la loi, telle que l'a enseignée *Celui qui est devenu un Buddha accompli,* qu'on s'incline humblement devant elle, comme le Brâhma*n*a devant le feu du sacrifice.

1. Sur ces trois fausses étymologies, voir M. Müller, v. 388, note.

2. Omnis, qui irascitur fratri suo, reus erit judicio (Matt. v. 22).

393 Ce ne sont ni les cheveux tressés, ni les richesses, ni la naissance qui font le Brâhma*na*. Celui en qui se rencontrent la vérité et la justice, — celui-là est heureux, celui-là est un Brâhma*na*.

394 A quoi bon ces cheveux tressés? A quoi bon une jupe en peau de chèvre? Chez toi l'intérieur est un vrai chaos; tu soignes seulement l'extérieur. [1]

395 L'homme au vêtement couvert de poussière, qui, maigre, couturé de veines, se livre solitairement à la méditation dans la forêt, — celui-là, je le dis « un Brâhma*na* ».

396 Je ne dis point, moi, « un Brâhma*na* » celui qui est sorti d'un certain sein, qui est né d'une certaine mère. Celui-là, on peut l'appeler arrogant, celui-là peut être riche. C'est celui qui est pauvre et détaché de tout que je dis « un Brâhma*na* ».

397 Celui qui, ayant brisé tous ses liens, ne ressent plus aucun effroi, qui est détaché de tout, affranchi de tout, — celui là, je le dis « un Brâhma*na* ».

398 Celui qui a brisé la courroie, la corde, la sangle et le reste, qui a forcé la barrière, qui est Eveillé, — celui-là, je le dis « un Brâhma*na* ».

399 Celui qui, tout innocent qu'il est, endure les injures, les coups et les chaînes

1. Mundatis quod deforis est calicis et paropsidis; intùs autem pleni estis rapinâ et immunditiâ (Matt. XXIII. 25).

avec une patience égale à sa force, — celui-là, je le dis « un Brâhma*n*a ».

400 Celui qui est exempt de colère, fidèle à ses vœux, instruit dans la tradition, qui, s'étant dompté lui-même, en est à sa dernière incarnation, — celui-là, je le dis « un Brâhma*n*a ».

401 Celui sur lequel glissent les jouissances comme l'eau sur une feuille de lotus, ou la graine de moutarde sur une pointe d'aiguille, — celui-là, je le dis « un Brâhma*n*a ».

402 Celui qui sait mettre ici-bas un terme à la douleur, qui a déposé son fardeau, qui est détaché de tout, — celui-là, je le dis « un Brâhma*n*a ».

403 Le sage qui possède une science profonde, qui connaît ce qui est et ce qui n'est pas la Voie, qui a atteint le but suprême, — celui-là, je le dis « un Brâhma*n*a ».

404 Celui qui ne cohabite ici-bas, ni avec ceux qui ont un logis, ni avec ceux qui n'en ont pas; qui, se contentant de peu, ne va point frapper aux portes, — celui-là, je le dis « un Brâhma*n*a ».

405 Celui qui s'abstient de toute violence à l'égard des êtres faibles aussi bien que des forts, qui ne tue point, qui ne fait point tuer, — celui-là, je le dis « un Brâhma*n*a ».

406 Celui qui est tolérant avec les intolérants, doux avec les violents, détaché de

tout avec ceux qui sont attachés à tout, — celui-là, je le dis « un Brâhma*n*a ».

407 Celui de l'âme duquel sont tombés la haine, l'orgueil et l'hypocrisie, comme tombe la graine de moutarde placée sur la pointe d'une aiguille, — celui-là, je le dis « un Brâhma*n*a ».

408 Celui qui fait entendre des paroles sans rudesse, instructives, vraies, à l'aide desquelles il n'injurie personne, — celui-là, je le dis « un Brâhma*n*a ».

409 Long ou court, petit ou grand, agréable ou désagréable, quel que soit en ce monde l'objet qu'on ne lui donne pas, celui qui ne le prend pas, — celui-là, je le dis « un Brâhma*n*a ».

410 Celui qui n'espère plus rien en ce monde ni dans l'autre, qui est inaccessible à tout et détaché de tout, — celui-là, je le dis « un Brâhma*n*a ».

411 Celui qui n'a plus d'attaches, que la science préserve des « pourquoi ? », qui parvient à s'affranchir de la mort, — celui-là, je le dis « un Brâhma*n*a ».

412 Celui qui a secoué ici-bas les deux chaînes, celle du bien et celle du mal, qui est pur, exempt de douleur et de passion, — celui-là, je le dis « un Brâhma*n*a ».

413 Celui qui, dans la pureté, dans la sérénité et dans la paix de son âme, est semblable à la lune immaculée, qui a tari en lui la source de toute joie, — celui-là, je le dis « un Brâhma*n*a ».

414 Celui qui est venu à bout de ces vicissitudes rebutantes et inextricables, qui, ayant achevé la traversée, a gagné l'autre rive, qui est plongé dans la méditation, exempt de désirs et de curiosité, n'ayant besoin de rien et satisfait, — celui-là, je le dis « un Brâhma*n*a ».

415 Celui qui, après avoir dit ici-bas adieu aux jouissances et tari en lui leur source, embrasse la vie errante des religieux, — celui-là, je le dis « un Brâhma*n*a ».

416 Celui qui, après avoir dit ici-bas adieu à la convoitise, et tari en lui sa source, embrasse la vie errante des religieux, — celui-là, je le dis « un Brâhma*n*a ».

417 Celui qui, n'ayant plus de liens avec les hommes, a secoué ceux qu'il pourrait avoir avec les dieux, qui est complètement détaché de tout, — celui-là, je le dis « un Brâhma*n*a ».

418 Celui qui, n'ayant plus rien qui lui plaise ou qui lui déplaise, devenu insensible et ne fournissant plus matière à rien, s'est élevé au-dessus de tous les mondes, — celui-là, je le dis « un Brâhma*n*a ».

419 Celui qui connaît à fond l'origine et la fin des êtres, qui est détaché de tout, Heureusement arrivé (Sugata), Eveillé (Buddha), — celui-là, je le dis « un Brâhma*n*a ».

420 Celui dont ne connaissent la voie ni les dieux, ni les gandharvas, ni les hommes, qui a détruit en lui la concupiscence,

qui est devenu Arhat, — celui-là, je le dis « un Brâhma*n*a ».

421 Celui qui ne possède rien, ni devant, ni derrière, ni dans le milieu, qui ne possède absolument rien, — celui-là, je le dis « un Brâhma*n*a ».

422 Celui qui, semblable à un taureau, est supérieur à tous, le Héros, le Chantre inspiré, le Triomphateur, celui qui est exempt de désirs, le Purifié, l'Eveillé, — celui-là, je le dis « un Brâhma*n*a ».

423 Celui qui connaît ses anciens domiciles, [1] dont la vue embrasse le ciel et l'enfer, qui a atteint le terme des renaissances, qui est arrivé dans la solitude à la Science Parfaite, celui qui, en toutes choses, est arrivé à la Perfection, — celui-là, je le dis « un Brâhma*n*a ».

1. C'est-à-dire : les apparences qu'il a successivement revêtues.





TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE DHAMMAPADA



LE PUY, IMPRIMERIE DE M.-P. MARCHESSOU

LE SUTRA

EN 42 ARTICLES

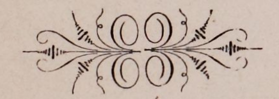
LE
SUTRA
EN 42 ARTICLES

TRADUIT DU TIBÉTAIN

AVEC INTRODUCTION ET NOTES

PAR

LÉON FEER



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
LIBRAIRE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE DE PARIS
DE L'ÉCOLE DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES, ETC.
28, RUE BONAPARTE, 28

1878



INTRODUCTION

Le petit ouvrage, dont nous allons donner la traduction, a eu, tant en Asie qu'en Europe, une destinée assez remarquable pour qu'il nous semble à propos d'en exposer ici les principaux incidents.

Les Annales chinoises signalent le Sûtra en 42 articles *comme le premier traité bouddhique qui ait été apporté en Chine et traduit en chinois. Il est du moins cité au premier rang parmi les livres que l'empereur Ming-ti envoya chercher dans l'Inde en l'an 65 de notre ère; il est même le seul dont le titre soit reproduit, les autres ouvrages étant indiqués en bloc par un* etcetera ; *il est en même temps désigné comme le « livre fondamental ». Cet ouvrage, court, et, en général assez clair,*

malgré quelques bizarreries et plusieurs divagations métaphysiques, est donc bien, pour les Chinois, et cela dès les temps les plus anciens, l'ouvrage le plus populaire du bouddhisme, celui qui en fait le mieux connaître les traits essentiels : c'est un véritable catéchisme ou manuel bouddhique. Nous n'insistons pas davantage sur ce point, qui sera mis clairement en évidence par la notice historique placée à la suite du Sûtra [1].

Ce Sûtra en 42 articles, *au moyen duquel le bouddhisme indien a été enseigné aux populations de « l'Empire du milieu* », *est aussi le livre dans lequel l'érudition française a trouvé les premières notions qu'elle a obtenues sur le bouddhisme chinois. Je dis « le bouddhisme* chinois », *car, avant qu'on eût connaissance de notre Sûtra, le bouddhisme avait été révélé à l'Europe par les différents travaux des ambassadeurs et des missionnaires français qui allèrent dans l'Indo-Chine au temps où Louis XIV essaya d'entamer des relations diplomatiques*

1. Voir la fin ou l'*Epilogue* de notre traduction.

avec le roi de Siam Phra Narai. Le chevalier de Chaumont, l'abbé de Choisy, le P. Tachard et surtout Laloubère, le plus sérieux et le plus complet de ces écrivains, donnèrent sur le bouddhisme, tel qu'ils l'avaient vu pratiquer à Siam ou qu'ils l'avaient pu connaître par les livres du pays, des renseignements assez exacts et assez étendus. Les études pour lesquelles Laloubère avait frayé la voie, ne rencontrèrent pas de partisans ; et ce ne fut pas sans peine qu'on parvint, par la suite, à constater l'identité du Somana-Khodom des Siamois, avec le Fo des Chinois. Mais les premières indications, un peu précises, que l'on eut sur ce Fo, furent puisées dans le livre qui nous occupe en ce moment, le Sûtra des 42 articles.

De Guignes fut le premier qui parla de ce traité important. Le 24 juillet 1753, il lut à l'Académie des inscriptions et belles-lettres un mémoire intitulé : Recherches sur les philosophes appelés Samanéens. — *Je ne veux pas parler longuement de ce mémoire où il y a beaucoup de faits, beaucoup de conjectures hasardées, et même beaucoup d'erreurs, mais*

en même temps un certain nombre d'assertions qu'il suffit, soit de compléter, soit de modifier légèrement pour les faire correspondre à la réalité. Au début, l'auteur annonce que la deuxième partie de son travail contiendra « la notice de quelques ouvrages » des Samanéens. Or, ces ouvrages sont au nombre de deux, l'un qu'il appelle Anbertkend, étranger au bouddhisme [1]*, mais sur lequel il s'étend le plus longuement, l'autre, qu'il intitule* Su che ulh tcham-king, « *traduction chinoise d'un livre indien attribué à Fo* »*; ce second ouvrage, dont il est question seulement dans les cinq ou six dernières pages du mémoire, est précisément notre* Sûtra des 42 articles. *Nous ne reproduirons pas ici les observations de De Guignes; elles se réduisent à la mention des faits historiques relatifs à l'introduction de cet ouvrage en Chine et à quelques*

1. « Livre indien traduit en langue persane », dit De Guignes, et qui « contient les principes admis par les *Joghis* ». — Le titre sanskrit de cet ouvrage doit être *Amritakunda* « puits d'Amrita, d'Immortalité ». De Guignes le traduit : *La source de l'eau de la vie.*

discussions philologiques, ou mieux mythologiques, d'une valeur assez contestable. En somme, il dit fort peu de choses du livre lui-même, donne une sorte de paraphrase du préambule et renvoie pour le reste à son histoire des Huns, qui doit en offrir la traduction complète.

En effet, dans le premier tome de la seconde partie de ce volumineux ouvrage, on lit (pp. 227-233) notre Sûtra quelque peu écourté, pour éviter les redites, mais, à cela près, reproduit en entier. Toutes les parties s'y trouvent, plusieurs, à la vérité, singulièrement réduites ; tel paragraphe, d'une certaine étendue, y est représenté par une seule phrase. La division des articles, indiquée par le titre même de l'ouvrage, n'y est pas observée.

Cette traduction, assez fidèle à tout prendre, si l'on considère l'ensemble, est cependant bien loin d'avoir l'exactitude qui est possible et requise aujourd'hui. Et il ne faut pas s'en étonner. L'étude du sanskrit était encore à créer à cette époque ; la clef des études bouddhiques n'avait pas encore été trouvée ; et De Gui-

*gnes était aussi peu en état de rétablir et d'interpréter les termes indiens transcrits en chinois, que de comprendre les idées spéciales propres à l'enseignement de Çâkyamuni. Cette impossibilité de saisir le sens vrai de l'exposé des doctrines bouddhiques contenu dans le Sûtra en 42 articles, doit servir d'excuse à De Guignes pour l'étrange opinion qu'il a émise au sujet de ce traité; il se montre disposé à y voir les élucubrations d'une des sectes chrétiennes de l'Eglise naissante et va presque jusqu'à le prendre pour un des évangiles apocryphes; d'où sa conclusion que la religion introduite en Chine, sous Ming-ti, ne devait pas être autre chose que le christianisme. On ne songe plus aujourd'hui à soutenir une pareille thèse qui n'a désormais d'intérêt que pour ceux qui, suivant la marche de la science, veulent être au courant de ses tâtonnements. Du reste, De Guignes lui-même est revenu sur son assertion; vingt-deux ans de recherches assidues avaient modifié ses conclusions; et dans un mémoire sur l'*Etablissement de la religion indienne dans la Chine et son histoire jusqu'en 531 de

J.-C. [1], *lu à l'Académie des inscriptions le 10 juillet 1776, il émet un doute (car il ne se rétracte pas d'une manière catégorique) sur la supposition émise antérieurement par lui que le Sûtra en 42 articles pourrait avoir une origine chrétienne; et la raison qu'il donne de ce revirement d'opinion, c'est que « ce livre, existant déjà en indien dès l'an 65 de J.-C., paraît devoir être plus ancien » que « la publication de l'Evangile dans les Indes ». On verra plus loin ce que nous pensons de l'existence de notre Sûtra « en indien » en l'an 65 de notre ère; mais nous devons donner acte à De Guignes de sa timide rétractation d'une opinion ancienne et erronée dont l'affirmation avait à peine été atténuée par les réserves avec lesquelles il l'avait formulée.*

Abel Rémusat, dans un savant et judicieux article qui commence la série de ses Mélanges posthumes [2], *a pleinement*

1. Ce mémoire fait partie d'une série ternaire dans laquelle il occupe la seconde place.

2. *Observations sur la religion samanéenne*, p. 1-64 des *Mélanges posthumes d'histoire et de littérature orientale.*

rendu justice à De Guignes, en relevant les mérites et signalant les erreurs de ce savant dans les mémoires et ouvrages de lui que nous avons cités. Cet examen amena l'illustre sinologue à dire quelques mots de notre Sûtra. « Ce livre, presque entièrement moral, dit-il, ne présente pas les difficultés qui peuvent arrêter dans l'interprétation d'un ouvrage de métaphysique ou rempli d'allusions à la mythologie[1]. » *Et revenant à De Guignes, il ajoute : « Néanmoins, les extraits qu'il en a faits et qu'il a placés, soit dans son mémoire, soit dans l'histoire des Huns, sont loin d'être irréprochables*[2]. » *Assurément, il s'en faut que la version de De Guignes soit parfaite ; elle est remplie d'inexactitudes, et n'avait sans doute pas la prétention d'être définitive ; ce n'est pas le dernier mot sur le Sûtra en 42 articles, c'est le premier, et prononcé à une époque où l'on ne pouvait être au clair sur le vrai sens de ce livre. Mais il faut savoir gré à De Guignes d'avoir appelé*

1. *Mélanges posthumes*, p. 43.
2. *Ibidem*.

sur lui l'attention et d'en avoir immédiatement donné une interprétation, assurément très-imparfaite en elle-même, mais remarquable, si l'on tient compte des difficultés de la tâche et des conditions indispensables au succès d'un pareil travail, conditions qui faisaient totalement défaut à De Guignes.

Les premiers travaux faits sur le bouddhisme, à l'aide des documents sanskrits et pâlis (ou singhalais), ne pouvaient pas profiter directement au Sûtra des 42 articles, *dont l'existence, dans une quelconque des littératures indiennes, n'a point encore été signalée et demeure toujours absolument ignorée. Il est néanmoins bien regrettable que Abel Rémusat, dont l'attention avait été attirée sur ce petit traité et qui avait su apprécier l'imperfection du travail de De Guignes, ne se soit pas attaché à ce texte, dont l'importance n'avait pu lui échapper, pour en donner une interprétation nouvelle fondée sur une connaissance plus parfaite de la langue chinoise et sur les découvertes dues aux progrès récents des études sanskrites. Peut-être, si sa carrière n'avait pas été*

sitôt brisée, nous aurait-il donné quelque travail, étude, analyse ou traduction de ce Sûtra; car il le cite dans sa dernière note du chapitre VI *du* Foè kouè ki, *où il l'appelle* Le livre de Foè en 42 chapitres *(p. 44); il donne même la traduction abrégée d'un de ces chapitres dans ses notes sur le chapitre* XVII *de la relation de Fa-Hian (p. 165), en citant le titre chinois du Sûtra qu'il écrit* Sse chy eul tchang king. *Dans les notes du* Foè kouè-ki, *Klaproth, continuateur d'Abel Rémusat, cite aussi notre Sûtra dont il écrit le titre un peu différemment; il l'orthographie* Szu-chy-eul tchang king. *Nous parlerons plus loin de la particularité qui a motivé cette citation. Ce que nous voulons montrer en ce moment, c'est que, lors des savantes recherches dont le bouddhisme fut l'objet à la suite de la naissance des études sanskrites, le petit traité qui nous occupe ne fut pas oublié; seulement, on n'y attacha pas l'importance qu'il méritait, soit à cause de sa petitesse, soit parce que ceux qui s'en occupèrent n'eurent pas le temps de l'examiner avec une attention suffisante.*

Stanislas Julien, pour qui la traduction de ce livre eût dû n'être qu'un jeu, s'en occupa encore moins qu'Abel Rémusat. Arrivé, dans sa traduction d'Hiouen-Thsang, à un passage déjà traduit par Klaproth et relatif à la caverne d'Indra, il met, à propos des 42 questions, la note suivante : « Il existe un livre intitulé : Sse chi-eul-tchang-king. *« Le livre sacré « en 42 articles. » ... Il renferme peut-être les 42 points de doctrine que le* Bouddha *est censé avoir expliqués à* Çakra *(Indra.)* » Peut-être *est sage et prudent ; mais la phrase prouve que Julien n'avait pas lu ce traité, dont le seul exemplaire, purement chinois, aujourd'hui existant à la Bibliothèque, y est cependant entré par ses soins. Nous aurons occasion de revenir sur le passage important de Hiouen-Thsang qui a provoqué les remarques de Klaproth et de Julien.*

Les premiers qui, après De Guignes, donnèrent une traduction complète du Sûtra en 42 articles, *furent deux hommes très-peu savants, les missionnaires lazaristes Huc et Gabet, qui en avaient rapporté d'Asie un exemplaire polyglotte*

(*tibétain-mandchou-mongol-chinois*), *et en donnèrent une traduction française dans le* Journal asiatique, *en 1848 (juin).*

Dans ses Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie et le Thibet, *Huc raconte qu'il traduisit cet ouvrage au Tibet, pendant la résidence de plusieurs mois qu'il fit au monastère de Tchogortan, voisin du grand établissement de* Kunbum, *dans la région N.-E. du pays ; il donne même, à cette occasion, quelques extraits du Sûtra. On voit, par ce qu'il en dit, que ce livre lui servait à apprendre le tibétain ; mais le tibétain doit être la langue qui lui a le moins servi pour son travail. Dans le* Journal asiatique, *la traduction est donnée comme faite sur le mongol. Cette assertion m'étonne beaucoup, et je n'aurais jamais pensé que le mongol eût été l'original suivi par les traducteurs ; car les noms propres et les mots appartenant à la terminologie bouddhique qui devraient être ramenés à leur forme sanskrite (ce que les traducteurs se gardent bien de faire) sont donnés généralement sous la forme mandchoue, quelquefois sous la forme chinoise, jamais sous la forme mon-*

gole ; Huc et Gabet reproduisent les tours de phrases mandchous et chinois, jamais les mongols, encore moins les tibétains. Bref, si le mongol leur a été utile, ils en ont fait un usage très-modéré.

Nous croyons n'être que juste en disant que le travail des lazaristes a une mince valeur scientifique ; leur traduction est certainement plus complète et plus fidèle dans les détails que celle de De Guignes ; tout ce qui appartient au langage ordinaire et rentre dans les idées communes y est assez exactement rendu ; mais, pour tout ce qui touche à la doctrine, aux théories, à la nomenclature du bouddhisme, leur travail est très-insuffisant et au-dessous de la science du temps. Il suffit, pour s'en convaincre, de comparer l'article IX *de leur traduction avec la version abrégée que donne Abel Rémusat dans le Foè koué ki (p. 164-5). Nos missionnaires connaissaient le bouddhisme pour l'avoir vu pratiquer en Chine, en Mongolie, au Tibet ; mais ils ne l'avaient pas étudié scientifiquement, et ils manquaient de la préparation nécessaire pour le travail qu'ils avaient entrepris ; ils ne pouvaient réussir.*

Trois ans après la publication du travail des missionnaires, un exemplaire polyglotte du Sûtra en 42 articles, *appartenant à la même édition que celui de Huc et Gabet, étant arrivé à Saint-Pétersbourg dans une collection de livres envoyés de Péking, M. A. Schiefner, l'éminent tibétaniste, en fit en allemand une traduction qui fut lue le 9 septembre 1851 à l'Académie des sciences de Saint-Pétersbourg et imprimée dans le* Bulletin historique et philologique *de cette institution (tome IX, col. 66 à 76, année 1852). La traduction de M. Schiefner, faite sur la version tibétaine, est très-soignée et très-fidèle, tout à fait en harmonie avec l'état de la science. C'est la première traduction véritable qui ait été faite du* Sûtra en 42 articles.

Après M. Schiefner, un quatrième orientaliste, un sinologue, M. Beal, a donné de notre Sûtra une traduction anglaise faite sur le texte chinois et qui a paru en 1862 dans le Journal asiatique *de Londres, travail consciencieux et exact, exécuté avec le secours des résultats de la science contemporaine, mais*

discutable en bien des endroits; les points d'interrogation, semés par le traducteur lui-même avec une certaine profusion, montrent qu'il restait pour lui et pour le lecteur bien des obscurités. Plus tard, dans un ouvrage [1] *où il a réuni plusieurs traductions de textes chinois bouddhiques publiées antérieurement, M. Beal a donné de sa traduction une édition nouvelle, notablement différente de l'ancienne. Une bonne partie des changements apportés par l'auteur à son travail primitif est uniquement destinée à le rendre plus lisible pour le grand public; mais, en un grand nombre de points, il a modifié, amendé sa traduction, soit en la corrigeant, soit en fixant ses incertitudes.*

En résumé, il existe jusqu'à présent quatre traductions du Sûtra en 42 articles : deux *en français, celle de De Guignes (qui est plutôt une paraphrase) et celle de Huc et Gabet;* une *en allemand, celle de M. Schiefner;* une *en anglais, celle de M. Beal, qui a eu deux éditions.*

1. *A Catena of Buddhist scriptures*. London, 1871 (pp. 190-203).

Les traductions françaises se distinguent par la quantité, non par la qualité ; seulement elles ont un certain mérite d'initiative et un avantage de priorité qui ne doit pas être méconnu.

Nous avons énuméré les traductions en langues européennes qui ont été faites du Sûtra en 42 articles. Etudions maintenant l'ouvrage lui-même.

Le texte indien (sanskrit ou pâli) de ce fameux Sûtra est complètement ignoré. On n'en a constaté l'existence ni dans la collection népalaise, ni dans le Tipitaka singhalais. A la vérité, ces deux collections ne sont pas assez connues, n'ont pas été assez explorées et fouillées dans toutes leurs parties pour qu'on puisse assurer, d'une manière indubitable, que tel ou tel texte en fait ou n'en fait pas partie. Cependant, pour ce qui concerne notre Sûtra, on a de très-fortes raisons de croire qu'il ne s'y trouve véritablement pas, quand on considère la valeur, pour ainsi dire, exceptionnelle que les Chinois lui attribuent et qui devait nécessairement lui assurer une place éminente dans la littérature bouddhique. On rencontre, tant

dans la collection du Népâl que dans celle de Ceylan, certains textes qui y sont répétés plusieurs fois. S'il en est un qui méritait ce privilége, c'était bien certainement celui que les Chinois appellent le « livre fondamental », le Sûtra des 42 articles. Il est donc presque impossible qu'on ne l'eût pas encore découvert, s'il s'y trouvait véritablement.

On pourrait objecter à ce qui vient d'être dit, du moins en ce qui touche la collection népâlaise, qu'elle est incomplète, fragmentaire, qu'on ne peut donc pas, sur le seul fondement de l'absence reconnue d'un texte dans cette collection, conclure qu'il manque à la littérature sanskrite du bouddhisme. L'objection est sans réplique ; seulement, il faut dire que la collection tibétaine du Kandjour, bien plus vaste que la collection népâlaise et émanée de la même source, ne renferme pas le Sûtra des 42 articles. Csoma de Kœrœs a donné, des ouvrages qui composent cette vaste collection, une nomenclature (et quelquefois une analyse) exacte et complète ; le Sûtra en 42 articles *n'y figure pas. L'existence individuelle de ce*

texte, dans le Kandjour, doit donc être niée de la manière la plus formelle. Cependant, on n'est pas encore obligé de conclure de là qu'il est véritablement absent de cette collection; car il y a dans le Kandjour des recueils très-étendus dont Csoma n'a donné que les titres ou une analyse très-succincte consistant dans des indications très-générales; or, il n'est pas téméraire de supposer que le Sûtra dont nous parlons peut être caché dans un de ces recueils. Seulement, ici revient l'objection qui s'est déjà dressée devant nous tout à l'heure. Si ce texte a une si haute valeur, pourquoi l'aurait-on laissé confondu avec d'autres, sous un titre vague et général, au lieu de lui donner une place à part, exceptionnelle? Il y a, dans le Kandjour, des traités bien plus courts que le Sûtra en 42 articles, *qui ont une existence individuelle, qui n'ont point été absorbés dans d'autres ouvrages plus longs ou dans de grands recueils; il y a aussi, comme dans les collections népâlaises et singhalaises, des textes répétés plusieurs fois; il y en a enfin qui ont été empruntés au* Tipitaka *singhalais et traduits*

du pâli, quoique l'équivalent de plusieurs d'entre eux (peut-être de tous) existât déjà dans le canon tibétain. Comprend-on, les choses étant ainsi, qu'on n'ait encore découvert, dans le Kandjour, aucune trace du Sûtra en 42 articles, *et n'est-on pas autorisé à conclure dès à présent qu'il ne s'y trouve pas?*

Du reste, les bouddhistes eux-mêmes nous dispensent de l'y chercher; car ils déclarent positivement que ce texte n'est pas dans le Kandjour. L'épilogue, qui termine l'édition dont Huc et Gabet d'une part, M. Schiefner de l'autre, ont eu des exemplaires pour faire leurs traditions respectives, nous apprend que ce traité existait d'abord dans le canon chinois seulement, qu'une traduction en mandchou, en tibétain et en mongol, en fut faite pour la première fois par ordre de l'empereur Khien-lung, c'est-à-dire au XVIIIe *siècle. Ce texte est donc récent, non-seulement dans la littérature mandchoue, ce qui va de soi (cette littérature étant moderne), mais aussi dans la littérature tibétaine, et par suite dans la littérature mongole qui dérive de la tibétaine; il ne*

peut donc se trouver dans le canon sacré du Tibet, où l'on rencontre cependant plusieurs textes traduits directement du chinois, mais terminé et clos longtemps avant l'époque où le Sûtra en 42 articles *fut traduit en tibétain. Nous avons donc là un livre essentiellement chinois, propre au bouddhisme de l'Empire du Milieu. Il y fut introduit avec la religion même de Çâkyamuni, et traduit dès lors pour les Chinois qui le gardèrent, pour ainsi dire, avec un soin jaloux et n'en firent part que très-tardivement à leurs voisins. Je vais même plus loin, et je dirai qu'il fut non-seulement* traduit, *mais* composé *pour les Chinois. Je vais expliquer ce que j'entends par là.*

Ce fait remarquable, qu'on n'a pas encore retrouvé l'original indien du Sûtra en 42 articles, *et que la découverte en est très-problématique, m'inspire des doutes sérieux sur l'authenticité de ce fameux traité. On admet volontiers que ce livre existait dans l'Inde lorsque les envoyés de l'empereur Ming-ti vinrent en l'an 65 y chercher l'enseignement du Buddha; cette opinion est fondée sur les termes mê-*

mes du récit contenu dans les annales chinoises. Je ne méconnais pas la valeur de ce témoignage, on le verra bien tout à l'heure. Mais il me semble impossible de le prendre dans son sens littéral et d'en conclure qu'il existait un livre indien apporté en Chine par les premiers missionnaires bouddhistes et traduit par eux dès leur arrivée. Ainsi entendu, ce témoignage ne pourrait être accueilli que si nous en obtenions une confirmation, celle qui résulte de la nature des choses, à savoir la découverte dans les littératures originales du texte qu'on déclare leur avoir été emprunté. Tant que nous n'aurons pas cette preuve pour confirmer le dire des annales, interprété comme je viens de le faire (et cette interprétation est celle qui s'offre tout d'abord à l'esprit), je me croirai en droit de nier, ou du moins de révoquer en doute l'authenticité de ce Sûtra. Mais je ne parle ici que de l'authenticité absolue; car il y a une authenticité relative que j'admets, et qui me paraît très-suffisante pour concilier les assertions des annales chinoises avec l'état de choses qui nous est révélé par

l'examen des littératures bouddhiques et la connaissance que nous en avons.

Il me semble, en effet, qu'on peut parfaitement admettre le récit historique qui nous est fait de l'introduction des livres bouddhiques en Chine, mais sous la réserve d'une interprétation qu'on ne trouvera, je l'espère, ni forcée, ni illégitime. J'admets ce récit sans le discuter, et je fais seulement l'hypothèse suivante, qui ne contredit aucun des faits allégués, mais donne seulement l'explication de l'un d'eux : Matanga et Gobharana arrivent en Chine avec le cheval blanc qui porte la collection des livres du grand et du petit véhicule, ils s'installent au monastère de Lo-yang, et, pour donner une base à leur enseignement, ils font une sorte de catéchisme à l'usage des Chinois ; ils puisent dans tous les livres qu'ils ont apportés les déclarations les plus précises sur la doctrine et sur la discipline, quelques épisodes significatifs, un certain nombre de comparaisons expressives. Tout cela, extrait et traduit des livres apportés de l'Inde, distribué en 42 sections ou chapitres, forme un petit manuel qui se répand

en Chine et y propage l'enseignement du Buddha. N'est-on pas fondé à dire que ce petit livre a été apporté de l'Inde par Matanga et Gobharana, que c'est un livre fondamental, capital? Seulement, il est bien inutile de le chercher dans les collections indiennes; on en pourra trouver les éléments, les parties composantes çà et là dans les différents ouvrages de ces collections; mais le livre, tel que nous l'avons, on ne le trouvera pas; car il a été composé hors de l'Inde, en Chine, avec des livres apportés de l'Inde.

L'hypothèse que je viens d'exposer ne serait-elle pas l'expression même de la réalité? Elle est justifiée par ce qui s'est pratiqué en Chine sur une assez grande échelle. Beaucoup de livres bouddhiques chinois ne sont qu'un tissu d'extraits [1].

1. Cela s'est fait en Chine plus qu'ailleurs, mais l'Inde en offre des exemples. Dans le *Tipitaka,* le *Khuddaka-pâtha* n'est qu'un recueil de textes puisés dans des collections plus étendues; le *Dhammapada* me paraît ne pas être autre chose qu'un recueil d'extraits. Dans ces deux ouvrages, la provenance des diverses parties n'est jamais indiquée. Parmi les ouvrages pâlis non-canoniques, le

En général, on donne le titre du livre où chaque déclaration a été puisée; cette particularité ne se présente jamais dans le Sûtra en 42 articles. *On pourrait partir de là pour attaquer notre hypothèse et soutenir que le Sûtra n'est pas une réunion d'extraits. Nous répondrons que nous voyons seulement dans ce fait une preuve de l'authenticité, mais de l'authenticité relative, de notre Sûtra. Mâtanga et Gobharana, arrivant de l'Inde comme des messagers du Buddha et ses disciples qualifiés, n'avaient pas besoin de citer leurs autorités. Leur autorité, c'était le Buddha lui-même, dont il apportaient les enseignements, qu'ils faisaient parler, et dont ils reproduisaient les expressions avec une garantie de sincérité dont nul ne doutait. Les docteurs postérieurs, n'étant pas indiens, n'étant pas revêtus du même*

Sârasangaha a le même caractère; mais on y indique presque toujours l'ouvrage d'où les citations sont prises, ainsi que le font les Chinois. Le procédé des écrivains chinois bouddhistes peut donc avoir été emprunté à l'Inde, mais, si je ne me trompe, ils sont allés dans cette voie bien plus loin que les auteurs indiens.

caractère officiel, et ne jouissant pas du même crédit, étaient astreints à plus de précautions et tenus de justifier leurs assertions.

Si je crois reconnaître, dans la composition de ce livre, un système d'emprunts et de citations qui a servi de modèle aux écrivains postérieurs, et un genre de composition vraiment chinois, j'y reconnais en même temps un style primitif. Les expressions nihilistes qui décèlent un âge postérieur, outre qu'elles ne sont pas nombreuses et pourraient être considérées comme des interpolations, sans que la vraie nature de l'ouvrage en fût affectée, avaient déjà cours à l'époque supposée de la rédaction du Sûtra. Tout semble donc concourir pour faire accepter l'hypothèse qui a été développé ci-dessus, et je la propose avec confiance.

Je crois donc que, sans infirmer le récit historique des Chinois, en interprétant convenablement ce qu'il dit du Sûtra en 42 articles, *on peut considérer ce texte comme contemporain de l'introduction officielle des livres buddhiques en Chine, composé à cette époque, au moyen de ces*

livres mêmes, par des docteurs consommés. C'est accorder, à ce Sûtra, ce que j'appelle une authenticité relative; *je lui refuse l'*authenticité absolue; *c'est-à-dire que je ne puis voir en lui un ouvrage ayant eu une existence individuelle dans l'Inde avant d'avoir été importé en Chine. Car, je le répète, il m'est impossible d'admettre qu'un livre de premier ordre, faisant partie d'un canon indien, importé en Chine et traduit en chinois, ne se retrouve aujourd'hui dans aucun canon indien. Tant qu'on ne l'aura pas découvert dans les collections pâlie-singhalaise, sanskrite-népâlaise ou tibétaine, je me croirai en droit, sinon de nier, au moins de mettre en doute l'authenticité* absolue *du Sûtra en 42 articles; je ne lui accorderai que l'authenticité* relative.

Il y a cependant un texte que l'on peut invoquer en faveur de l'authenticité absolue; ce n'est pas, à la vérité, un témoignage bien décisif; mais il est juste d'en tenir compte, et nous ne pouvons, en aucun cas, le négliger.

Le pèlerin Fa-Hian, dans sa relation, s'exprime ainsi au chapitre XXVIII : « *De*

là (de Ni-li), *en allant au sud-est, on fait neuf* yojana *jusqu'à* la petite montagne du rocher isolé. *Sur sa cime, est une maison de prière tournée vers le midi : Foè s'y étant assis, le roi du ciel,* Chy *(Çakra), y fit pincer du* khin *(lyre horizontale à sept cordes) par les musiciens célestes* (Pan-tche) *en l'honneur du Buddha. Le seigneur du ciel,* Chy *(Çakra), l'interrogea sur les 42 choses, en dessinant chacune avec son doigt sur la pierre; les vestiges de ces dessins existent encore*[1]. »

Hiouen-Thsang rappelle le même trait à propos de ce lieu auquel il donne son nom sanskrit de Indraçilagûha; malheureusement, le langage du deuxième pèlerin n'est guère plus explicite que celui du premier. Klaproth, dans la note qu'il a insérée à l'endroit précité du Foè koué ki, *donne le passage correspondant de Hiouen-Thsang, et conclut ainsi : « Le* Szu-chy-eul-tchang-king *(ou Livre des 42 paragraphes) a reçu son titre par allusion à cette circonstance. » — Cette remarque*

1. Foè koué ki, p. 262.

semble prouver que Klaproth n'avait pas lu le Sûtra en 42 articles, *qu'il n'avait même pas lu la traduction de de Guignes, ou qu'il avait bien mal profité de cette lecture. Car, autrement, il aurait su que le nom d'Indra (ou Çakra) n'est pas même cité dans cet ouvrage, que les interrogateurs du Buddha y sont de simples Bhixus, et deux ou trois personnages dont aucun n'est Indra* [1]. *Donc, en ce qui concerne ce roi des Devas, il est impossible d'établir un rapport quelconque entre la tradition signalée par les pèlerins chinois et notre Sûtra. Reste l'interrogation adressée au Buddha sur 42 points. Il serait assez difficile de déterminer ces 42 points, et surtout de trouver 42 questions dans le Sûtra; mais la division en 42 articles ou paragraphes existe incontestablement; il y a là un rapport évident. Quelle en est la valeur et la portée?*

Demandons-nous d'abord s'il existe un

1. La même observation s'applique à Stanislas Julien qui s'exprime à peu près comme Klaproth (Voir ci-dessus p. xv) et qui avait de plus, pour se faire une idée de cet ouvrage, la traduction toute récente de Huc et Gabet.

Sûtra consistant en 42 questions posées au Buddha par Indra. Ni Fa-Hian, ni Hiouen-Thsang ne parlent de Sûtra et ne font allusion à un ouvrage déterminé; d'où l'on peut conclure que, vraisemblablement, ils ne connaissaient pas de livre sur ce sujet. Mais il faut bien admettre que, s'ils ne font pas allusion à un ouvrage, du moins ils citent une tradition dont ils ne sont pas les inventeurs, et qui avait cours dans l'Inde. On croyait donc qu'un entretien, roulant sur 42 points spéciaux, avait eu lieu entre Indra et le Buddha dans la « caverne d'Indra » (Indraçilagûha). *Y a-t-il, dans la littérature bouddhique, une trace de cet entretien prétendu? Jusqu'à présent, je crois, on n'en a découvert aucune; mais il s'en faut que toute la littérature bouddhique ait été explorée; et nul ne peut avancer qu'on ne trouvera pas un texte, soit isolé, soit (ce qui est plus probable) fondu dans un grand ouvrage qui nous donnerait cet entretien. Mais, faute de renseignements, nous ne pouvons, quant à présent, que nous tenir sur la réserve. Maintenant, quel lien peut-il y avoir entre le Sûtra*

chinois que nous avons et ce texte que nous n'avons pas, mais que nous aurons peut-être, où l'entretien dont il s'agit serait reproduit? Est-ce à cause de la tradition relative à la caverne d'Indra que le Sûtra des 42 articles a reçu le nom qu'il porte, comme le veut Klaproth? Et même y aurait-il des emprunts faits par les rédacteurs du Sûtra chinois au texte qui renferme les 42 questions d'Indra (si toutefois ce texte a existé) ou aux traditions qui ont pu avoir cours à ce sujet, et qui étaient figurées par ces signes mystérieux gravés sur la pierre que Fa-Hian et Hiouen-Thsang semblent avoir vus ou dont ils avaient entendu parler? Il nous est impossible de répondre à cette deuxième question. Mais rien n'empêche d'admettre que la célébrité de la tradition, relative à la caverne d'Indra, ait déterminé les auteurs de notre Sûtra à découper leur exposé en 42 paragraphes, selon la remarque de Klaproth. Si l'observation de ce savant n'a pas d'autre portée et ne suppose pas une assimilation plus précise et plus complète, elle a une grande vraisemblance. Il se peut aussi que le

nombre 42 ait eu une certaine vogue parmi les bouddhistes, et que le souvenir attaché à la caverne d'Indra ne soit pas la seule cause du nombre des articles de notre Sûtra ; mais, sur ce point encore, nous manquons d'indices suffisants. Nous avons, pour appuyer notre jugement, deux faits seulement, mais deux faits indubitables : 1° l'existence d'une tradition indienne relative à un entretien entre le Buddha et Indra, roulant sur 42 points spéciaux ; 2° l'existence d'un Sûtra chinois consistant en une série de discours du Buddha à ses Bhixus et à d'autres personnes, divisé en 42 sections, et dont l'original indien est inconnu. Il y a, entre ces deux faits, une corrélation, peut être fortuite, mais certaine. Est-ce assez pour conclure que le Sûtra chinois est la traduction d'un traité indien sanskrit ou pâli ? Nous ne le pensons pas, et nous persévérons dans ce que nous avons avancé sur l'authenticité relative *du Sûtra en 42 articles. Ce n'est cependant pas une raison pour négliger la tradition relative à la caverne d'Indra, rapportée par Fa-Hian et Hiouen-Thsang; bien au contraire! il la faut*

retenir et attendre, pour voir si l'étude ultérieure des textes ne fournira pas des éclaircissements sur la difficulté qu'elle soulève.

La question d'authenticité, considérée dans son ensemble, nous paraît réglée d'une manière assez satisfaisante; mais il y a des questions secondaires qui s'y rattachent et ne se laissent pas résoudre aisément.

Si l'on compare entre elles les traductions européennes que nous avons de notre Sûtra, par exemple celle de M. Schiefner faite sur la version tibétaine et celle de M. Beal faite sur le chinois, on trouve d'assez notables différences. Et ce désaccord ne s'explique pas seulement par la diversité d'interprétation des passages difficiles; elle résulte surtout de ce qu'il n'y a pas entre les textes suivis par les deux traducteurs une exacte correspondance. Et de fait, je regarde comme impossible que deux hommes également versés l'un dans le tibétain, l'autre dans le chinois, ou le même homme également familiarisé avec ces deux langues, et faisant deux traductions indépendantes l'une

de l'autre, arrive à deux résultats identiques. Pour le prouver, je citerai un exemple. L'article VII commence par une phrase que M. Beal traduit ainsi : « *L'homme qui* me *fait follement du tort,* je *lui réponds par la protection de mon amour* exempt de rancune [1]. » *Après les mots* « *me fait du tort* », *M. Beal ajoute, entre parenthèse,* « *me regarde comme étant méchant ou faisant du mal* » [2], *ce qui indique que le texte est au moins équivoque. A propos de l'expression* « *mon amour exempt de rancune* », *il dit en note qu'elle est composée de trois caractères chinois signifiant* « *les quatre éléments de la bienveillance* [3]. » *La même phrase traduite d'après le tibétain donne ceci :* « *Les hommes fous ont beau commettre de mauvaises actions contre le* Tathâgata, ils *les enveloppe de son amour* immense ». *Ainsi l'expression tibétaine* « *immense, sans*

1. A man who foolishly does me wrong, I will return to him the protection of my ungrudging love.

2. Or regards me as being or doing wrong.

3. Ces caractères sont en effet : *sse* « quatre »; *tèng* « rang, degré, sorte »; *tsé* « amour, miséricorde. »

mesure » (ts'ad-med) *laquelle est très-claire, correspond à une expression chinoise quelque peu obscure, paraissant signifier « les quatre espèces d'amour » et qui est un équivalent éloigné, un à peu près, non un terme adéquat. Remarquons de plus que le tibétain emploie la troisième personne, tandis que dans le chinois il y a la première; et il en est ainsi d'un bout à l'autre du Sûtra : dans la version chinoise, le Buddha parle toujours à la première personne, il dit :* je; *dans le tibétain au contraire, il ne parle qu'à la troisième et se sert du mot* Tathâgata. *Ce terme ne figure pas une seule fois dans le texte chinois; et cependant il n'est pas ignoré des Chinois qui le rendent par le composé bien connu* Jou-lay, *et qui même en font un usage très-fréquent partout ailleurs que dans notre Sûtra, d'où ils semblent l'avoir banni. Je pourrais multiplier les exemples, en montrer même où les divergences sont encore bien plus fortes; mais, outre que ce serait fort long, il faudrait, pour le faire comprendre, entrer dans la discussion des textes. Celui que je viens de présenter suffit; les*

différences qu'il montre ne portent que sur des manières de parler; mais c'en est assez pour faire voir de quelle liberté les interprètes orientaux de notre Sûtra ont fait usage. Et pour qui connaît l'exactitude servile à laquelle les traducteurs bouddhistes ont l'habitude de se soumettre, cette liberté est une licence qu'on a de la peine à justifier.

Il est vrai que, lorsqu'il s'agit du chinois, il faut tenir compte d'une particularité qui s'explique par le génie de cette langue; les versions chinoises se distinguent toujours par la brièveté, par la concision, deux qualités ou deux défauts plus accentués encore dans le style antique que dans le style moderne. Ce caractère est frappant dans notre Sûtra; en comparant la version tibétaine avec la version chinoise, on remarque la prolixité relative de la première et la brièveté de la seconde. Ces deux versions sont les seules qui importent et qu'on puisse considérer comme originales, car la version mongole est calquée sur la tibétaine, et la mandchoue sur la chinoise. M. Schiefner a déjà fait cette remarque qui peut être

généralisée, car elle n'est pas vraie de notre Sûtra seulement : les textes mongols procèdent du tibétain, les textes mandchoux du chinois. Cela s'explique aisément : les Mandchoux conquérants de la Chine sont intellectuellement les vassaux de leurs vaincus, vassaux les plus soumis qui aient jamais été ; quant aux Mongols, ils ont reçu leur religion du Tibet, et c'est là qu'ils vont chercher leurs inspirations et leur règle. Les Tibétains sont les précepteurs des Mongols, comme les Chinois ceux des Mandchoux. On peut donc dire (pour revenir à notre Sûtra) que les quatre textes de l'édition polyglotte qui a servi à M. Schiefner et aux missionnaires lazaristes Huc et Gabet, se réduisent à deux versions sensiblement distinctes, la chinoise et la tibétaine.

Or, je ne puis taire l'étonnement que me cause leurs divergences. Si le chinois avait été traduit du tibétain, je n'éprouverais pas une telle impression ; il est naturel, comme je l'ai dit tout à l'heure, qu'un texte chinois soit plus bref, plus resserré que tout autre texte dont il est la reproduction. Mais dans le cas qui

nous occupe, le chinois est l'original, le tibétain est la traduction : c'est un traducteur tibétain qui ayant dans son texte, dans un discours attribué au Buddha « je » ou « moi » remplace de son autorité privée ces pronoms par le substantif « Tathâgata. » Il y a là une véritable infidélité contraire à tout ce que nous savons de la fidélité scrupuleuse, de l'exactitude littérale et servile des traducteurs tibétains. C'est pour moi un fait inouï, et si je ne savais pas, par des assurances positives, que le chinois est l'original et le tibétain la traduction, j'aurais la conviction que le chinois est la traduction du tibétain. Je ne vois qu'un moyen d'expliquer cette étrange anomalie. Les traducteurs tibétains (car on nous donne deux noms) devaient avoir une connaissance approfondie des deux langues et une lecture immense; ils auront reconnu sous chaque expression chinoise du Sûtra en quarante-deux articles les expressions tibétaines auxquelles elles correspondent habituellement (comme s'ils avaient eu entre les mains un dictionnaire d'expressions tibétaines et chinoises); peut-être même auront-ils

retrouvé soit dans leur mémoire, soit dans les livres et les textes originaux, les diverses parties du Sûtra en quarante-deux articles et seront-ils arrivés ainsi non pas à traduire précisément le Sûtra, mais à en reconstituer le texte. Cette explication qui me paraît plausible, et sans laquelle je ne puis me rendre compte des divergences de la version tibétaine et de la version chinoise, a de plus l'avantage de s'accorder avec ce que j'ai dit de l'authenticité relative *du Sûtra. Il vaut la peine de le faire remarquer. C'est parce qu'ils avaient affaire à un texte chinois que les traducteurs tibétains ont pris une liberté qu'ils ne seraient certainement pas permis de prendre avec un texte indien, sanskrist ou pâli : et néanmoins comme ce livre a une grande autorité et passe pour émaner du Buddha, il leur a fallu de bien graves autorités pour s'éloigner du texte chinois d'une manière aussi évidente ; ces autorités, ils n'ont pu les trouver que dans le Canon sacré lui-même. Ainsi la méthode que je prête aux traducteurs est bien appropriée à l'origine que j'attribue au livre qu'ils ont traduit ; et l'une et l'autre, mé-*

thode et origine, semblent justifiées et prouvées par les faits connus jusqu'ici.

Nous croyons sortir d'une difficulté, mais c'est pour rentrer aussitôt dans une autre. Non-seulement il n'y a pas entre les versions tibétaine et chinoise une exacte coïncidence ; mais les éditions chinoises ne concordent pas entre elles. Il existe à la Bibliothèque nationale, sous le nº 99 du fonds chinois, un exemplaire du Sûtra en 42 articles relié avec une autre ou vrage intitulé Oéy Kiao, qui est cité dans le Sûtra en 42 articles. Or le texte de cet exemplaire tout chinois diffère notablement de celui de l'édition polyglotte. Quelquefois il est plus développé, d'autres fois (et c'est le cas le plus fréquent) il l'est moins : même quand il y a accord, les expressions ne sont pas toujours identiques, ou bien les mêmes choses sont disposées dans un ordre différent. C'est bien au fond le même texte, mais avec beaucoup de variantes, dont quelques-unes sont très-considérables. Cette double rédaction chinoise me paraît avoir une certaine analogie avec les deux rédactions des textes communs au Tipitaka Singhalais et au Kandjour

Tibétain, celle du nord et celle du sud[1]. *J'y trouve ce même caractère de diversité dans l'unité que j'ai plusieurs fois signalé en comparant des textes tibétains avec leurs correspondants pâlis ; il me semble même que les différences entre les deux versions chinoises de notre Sûtra sont encore plus grandes que celles que j'ai relevées entre les textes tibétains et les textes pâlis, que j'ai eu l'occasion de mettre en parallèle. Pour ceux-ci, j'ai expliqué ces différences par la diversité et l'esprit de contradiction des écoles, et je persiste dans cette interprétation; mais elle me paraît inapplicable à notre Sûtra. Car il faudrait admettre que la Chine aurait reçu deux rédactions, l'une du nord (Inde ou Tibet), l'autre du sud (Ceylan); mais alors ces deux rédactions devraient se trouver l'une dans le Kandjour, l'autre dans le Tipitaka : or nous savons qu'on ne les y a jamais vues. Cette hypothèse serait donc en contradiction avec tous les faits connus; elle doit être rejetée. Mais d'où*

1. Les deux collections nous en offrent plus d'un exemple.

viennent ces variantes? Assurément on comprendrait sans peine qu'un texte très-répandu, très-populaire, très-commenté, eût progressivement subi quelques modifications par l'intercalation de certaines gloses, si des paroles attribuées au Buddha étaient susceptibles d'un changement quelconque. Mais les ouvrages qui ont une importance particulière, et qui méritent le titre de « livre fondamental », doivent être à l'abri de ces altérations. Cependant, comme après tout notre texte chinois n'est qu'une traduction, il n'est pas impossible que certains docteurs se soient cru le droit de le perfectionner, soit par des variantes, soit par des adjonctions ou des modifications empruntées à des textes authentiques. Pour citer un exemple, l'article XXX *contient une stance qui aurait été dite par le Buddha Kâçyapa. On sait que les stances citées dans les livres bouddhiques en sont d'ordinaire la partie originale; le texte qui les encadre peut avoir été remanié plus ou moins complétement, la stance doit être conservée intacte. Or, nos deux rédactions chinoises contiennent chacune une stance différente à l'arti-*

cle XXX. *Dirons-nous que l'une de ces stances est authentique, que l'autre ne l'est pas? Point du tout; il n'y a aucune raison de croire qu'elles n'appartiennent pas l'une et l'autre aux textes indiens du bouddhisme; l'original de chacune d'elles doit se retrouver dans le Canon. Mais comme le même article est rédigé dans nos deux éditions d'une manière différente, on aura choisi entre plusieurs stances, également authentiques, celle qui paraissait le mieux répondre à telle ou telle forme du récit.*

C'est là l'explication la plus satisfaisante que nous puissions donner de cette difficulté. Maintenant, nous avons à nous demander quelle est la plus ancienne de nos deux rédactions. C'est apparemment celle de l'édition chinoise pure; car il semble que l'on soit autorisé à conclure, des indications données à la fin de l'exemplaire polyglotte, que le Sutra en 42 articles fut soumis à un nouveau travail de rédaction lorsqu'on le traduisit en mandchou, en tibétain et en mongol pour la nouvelle édition projetée. M. Beal, qui a fait sa traduction sur un texte tout chi-

nois identique ou, du moins, très-semblable à la partie chinoise de l'édition polyglotte, dit, au sujet de ce texte : « La présente version fut faite dans l'année Sin chow, *de l'empereur Khien-loung (c'est-à-dire en 1721)* [1], *par un prêtre (Kou-sse) Chang-ka, et c'est celle dont on fait généralement usage en Chine* [2]. » *L'explication est quelque peu laconique ; il en ressort toutefois, avec assez de clarté, que le Sûtra fut l'objet d'une révision ou de quelque autre travail de ce genre en 1721 (ou 1741). Fut-ce une rédaction entièrement nouvelle, ou un choix fait entre plusieurs traductions existantes, une refonte des textes courants ? Nous ne savons. Ce texte, nous dit-on, « est généralement en usage », mais il est évident qu'il n'a pas entièrement supplanté l'autre : car celui de la Bibliothèque nationale est d'une édition impériale très récente ; et cependant son ancienneté est*

1. Je ne comprends pas cette date 1721. Khien-loung a régné de 1735 à 1796. Il faut peut-être lire 1741, année qui porte la dénomination de *Sin-yeou*. (Voir ci-dessous aux notes, pp. 75-76.)
2. Journ. of the R. Asiat. Society, 1862, p. 339.

attestée par les détails même qu'on nous donne sur l'autre texte, celui qui est le plus répandu, à savoir le texte de M. Beal, identique, selon toutes les apparences, avec celui de l'édition polyglotte.

J'émettrai cependant un léger doute sur l'identité du texte de M. Beal avec celui de l'édition polyglotte, parce que la traduction de M. Beal, bien que se rapportant au texte polyglotte, me paraît parfois s'en éloigner assez pour faire présumer certaines variantes assez graves. Toutefois, comme je n'ai pas vu le texte chinois sur lequel M. Beal a travaillé, et que sa traduction est mon seul terme de comparaison, je ne puis rien affirmer. Mais je ne verrais rien d'étonnant à ce que, l'existence de deux rédactions bien distinctes et notablement différentes étant bien constatée, il se rencontrât plusieurs autres rédactions qui se rapprocheraient plus ou moins soit de l'une soit de l'autre. Néanmoins, puisque M. Beal nous assure que le texte employé par lui est « celui dont on fait généralement usage », il doit avoir une certaine fixité; et comme, après tout, il suit de près le

texte de l'édition polyglotte, nous pouvons, même à supposer qu'il y eût quelques différences, les considérer l'un et l'autre comme étant de même recension. Mais, je le répète, on nous déclare que cette recension est moderne, d'où il faut bien conclure que l'autre texte est plus ancien.

Il ne faudrait cependant pas inférer de là que ce texte plus ancien est dans toutes ses parties de la même antiquité. Il est difficile de l'admettre ; et tout porte à croire qu'il a subi, dans le cours des âges, diverses modifications. Nous aurons plusieurs fois l'occasion de signaler, dans cette version que nous tenons pour la plus ancienne, des parties qui paraissent relativement modernes, et qu'on peut à bon droit considérer comme des interpolations, de sorte que la recension nouvelle, dans les parties où elle s'écarte de cet ancien texte, semble trahir des efforts plus ou moins heureux pour améliorer le texte et le ramener à sa pureté. Je n'insiste pas sur cette question ; je la reprendrai en détail dans les notes de ma traduction à mesure que l'occasion de le faire se présentera.

J'ai parlé de l'incertitude causée par la diversité des textes ; je dois dire un mot d'une difficulté moins grave, mais qui ne laisse pas de donner de l'embarras : celle des divisions de l'ouvrage. Il y a, nous est-il dit, 42 articles ; mais on ne les démêle pas facilement ces 42 articles. On n'en compte pas moins de 44 (l'on pourrait même en trouver davantage) dans l'édition polyglotte ; et force est, pour ne pas dépasser le nombre 42, de joindre ensemble des articles qui, d'après le contexte, devraient être séparés. Il en résulte un certain arbitraire, et, si l'on compare nos diverses traductions, on verra que la distribution des articles diffère de l'une à l'autre. L'édition purement chinoise de la Bibliothèque nationale indique les coupures à faire, ou, pour mieux dire, les fait elle-même : chaque article forme un alinéa. Seulement, les différences que son texte présente avec celui de l'édition polyglotte ne permettent pas d'appliquer à celle-ci la division dont elle fait usage. Ce qui est le plus grave dans ce désaccord n'est pas tant la difficulté qui en résulte pour

la comparaison des deux rédactions ou des traductions faites sur l'une et sur l'autre, que la preuve qu'il nous donne de l'insignifiance et même de l'inexactitude du titre de notre Sûtra. Il est en 42 paragraphes, et ne traite nullement de 42 points déterminés. On a jugé bon, pour mettre cet opuscule sous la protection de quelque tradition vénérée, de lui donner 42 paragraphes ; mais on est resté en deçà ou allé au-delà de ce nombre, parce que il n'y a pas de base pour une division rigoureusement fixée au nombre 42 ; de là vient qu'il faut retrancher ou ajouter (c'est-à-dire réunir ou diviser), pour obtenir, d'une façon tout à fait arbitraire, le nombre d'articles indiqué par le titre.

Ceci nous amène à dire un mot de la composition de notre Sûtra ; elle est des plus défectueuses. Je ne parle pas seulement des idées qui reviennent souvent les mêmes, et dont plusieurs paragraphes ne font que diversifier l'expression en les illustrant par des comparaisons plutôt qu'en les démontrant (cette caractéristique pourrait le faire entrer dans la classe des ouvrages qui emploient la comparai-

son [1]). Je veux dire que le plan de l'ouvrage est plus d'une fois mis de côté et totalement oublié. Ce plan est fort simple. Des Bhixus ont des doutes et viennent trouver le Buddha qui leur adresse une série de discours. Chacune de ces allocutions commence par ces mots : « Le Buddha dit : — le Buddha dit encore. » Les doutes des Bixhus sont là pour la forme; car aucun n'est spécifié, et les discours du Buddha sont autant d'exposés qui n'ont pas le caractère d'une réfutation. Mais il y a plus, quatre ou cinq épisodes entremêlés à ces discours nous placent dans de tout autres circonstances que celles de la donnée primitive, nous font oublier, non pas le Buddha, dont la figure ne cesse jamais de briller, mais ses auditeurs prétendus, pour ne plus laisser paraître que les personnages nouveaux introduits par le texte. A la vérité, quelques-uns de ces épisodes sont présentés comme des discours, des récits d'événements arrivés autrefois au Buddha et qu'il raconterait; mais cet artifice auquel

1. Wassilief, *le Bouddhisme*, etc., p. 113.

on ne pense guère en lisant, et qui d'ailleurs n'a pas été employé dans tous les cas, ne change rien à la nature des choses, et ne nous empêche pas de dire qu'un certain nombre d'épisodes a été introduit dans la série des discours. Il y a là comme une rupture de la trame du Sûtra, rupture qui peut avoir son avantage, qui apporte un peu de variété et de vie dans ce défilé un peu monotone des allocutions, mais qui constitue une véritable incohérence. Ces épisodes sont-ils des interpolations? Rien ne prouve qu'ils le soient plutôt que tel ou tel discours. Une explication pleinement satisfaisante de cette incohérence n'est pas facile à donner. Mais nous croyons pouvoir l'invoquer comme un nouvel argument en faveur de l'hypothèse que nous avons émise sur l'origine de notre Sûtra. Il se compose d'une série de discours adressés à un certain nombre d'auditeurs réunis ou d'entretiens avec certains individus; les uns et les autres ont pu être puisés dans divers recueils. Quant aux Bhixus, qui étaient venus s'éclairer auprès du Buddha sur leurs doutes, il n'en est pas en réalité question dans le Sûtra

lui-même. Ils ne figurent que dans l'introduction et la phrase finale ; mais cette phrase finale est une phrase convenue qui termine tous les Sûtras, et l'introduction, sans avoir tout à fait la banalité ordinaire des préambules des Sûtras, ne fait cependant pas corps avec le texte et n'a pas la même autorité. On place les faits au commencement de la carrière religieuse du Buddha ; mais les événements de cette période de sa vie ont été décrits assez minutieusement, et celui qui est censé avoir donné lieu aux discours rapportés dans notre Sûtra ne figure pas dans cette série. De plus, quand des personnages quelconques viennent pour être éclaircis sur leurs doutes, on énonce ces doutes ; notre texte n'en fait rien, et même c'est après que ces doutes ont été dissipés que le Buddha semble avoir prononcé les 42 discours qu'on lui attribue. Bref, le plan de notre Sûtra me paraît parler haut en faveur de l'hypothèse émise sur la manière dont il fut composé ; j'y vois une raison de plus pour le considérer comme un recueil d'extraits pris dans la masse des écritures bouddhiques.

J'ai dit ci-dessus que le célèbre recueil appelé Dhammapada avait été composé de la même manière. Je me suis expliqué ailleurs sur ce point avec plus de détails, et je ne reprendrai pas ici cette thèse qui ne serait pas à sa place. Mais il résulte de là qu'il y a entre le Dhammapada et le Sûtra en 42 articles une certaine analogie. Aussi, lorsque M. Hû, en me faisant connaître le travail qu'il avait entrepris sur le Dhammapada, m'a demandé si je serais disposé à concourir à la publication projetée, j'ai pensé qu'il n'y avait rien de mieux à faire que d'offrir au public, avec le Dhammapada, sorte de manuel à l'usage des Bouddhistes du sud, le Sûtra des 42 articles, véritable manuel des Bouddhistes du nord et spécialement des Bouddhistes chinois. Il me reste donc à donner quelques renseignements sur la manière dont j'ai exécuté mon travail et sur les ressources dont j'ai disposé pour cela.

Il y a à la Bibliothèque nationale deux exemplaires du Sûtra en 42 articles, l'un, tout chinois, entré dans cet établissement par les soins de Stanislas Julien;

l'autre, polyglotte (tibétain, mandchou, mongol, chinois) donné par M. Foucaux : c'est l'exemplaire des missionnaires Huc et Gabet, et dont j'ai autographié les parties tibétaine, mongole, chinoise.

Il devrait y avoir un troisième exemplaire, celui qui a servi à De Guignes. Mais l'existence en est fort douteuse. Abel-Rémusat a dû le voir et en faire usage. La traduction qu'il donne d'un fragment de cet ouvrage, dans le Fo koue ki, *est accompagnée de l'indication de la page, sans aucune mention de numéro. Il n'est pas même dit qu'il s'agisse d'un exemplaire appartenant à la Bibliothèque. Réticences regrettables de bien des manières ! Je suppose néanmoins qu'Abel-Rémusat a consulté le texte étudié par De Guignes. Klaproth, qui parle aussi de notre Sûtra, a-t-il vu ce même texte ? Je le pense. J'aurais désiré le voir à mon tour, mais sans y parvenir. De Guignes ne donne aucun numéro ou autre indice permettant de le retrouver. Après l'avoir vainement cherché, je crois pouvoir affirmer qu'il n'existe pas en un volume à part. Serait-il inséré dans quelque volu-*

mineux recueil? Ce ne serait pas impossible. Les investigations auxquelles je me suis livré n'ont pas eu de résultat ; mais je ne suis pas sûr que de nouvelles recherches plus complètes et plus minutieuses ne le fissent pas découvrir. Il n'est pas douteux que cet exemplaire présente la même version que l'exemplaire purement chinois actuellement connu ; cela résulte de la version de De Guignes qui, tout inexacte et incomplète qu'elle est, renferme certains traits exclusivement propres à la version purement chinoise. Son travail est le seul qui ait été fait sur cette version ; les autres, ceux de Huc, de MM. Schiefner et Beal ont été faits sur le texte de la Polyglotte.

En résumé, nous avons deux textes notablement différents l'un de l'autre, l'un tout chinois, l'autre polyglotte, et quatre traductions européennes, l'une, la plus imparfaite, faite sur le texte purement chinois, les autres sur le texte de la Polyglotte. De ces dernières, les deux principales ont été faites, l'une sur le chinois, l'autre sur le tibétain.

La version chinoise étant originale,

par rapport aux autres, devrait avoir la préférence sur elles, et comme il y a deux recensions, la plus ancienne devrait avoir le pas sur la plus récente. Cependant, si la recension nouvelle a été faite sur les textes primitifs, elle peut avoir un intérêt égal à celui de la plus ancienne; et si la traduction tibétaine a été faite aussi avec recours aux originaux, elle peut valoir mieux que le texte dont elle émane, ayant été puisée aux sources. D'ailleurs, dans l'édition polyglotte, le tibétain est au premier rang. Cela peut tenir à l'importance que le Tibet occupe dans le monde bouddhique; mais, par cette raison même, et par d'autres encore, le texte tibétain mérite une attention spéciale, et peut-être n'est-il pas téméraire de le traiter en original.

Notre désir aurait été de donner parallèlement la version du texte chinois pur et celle du texte tibétain, en faisant connaître par quelques notes les différences les plus essentielles qui peuvent exister entre celui-ci et son correspondant chinois. Mais il y aurait peut-être là une trop grande complication et nous

nous en tenons au texte tibétain ; néanmoins, nous indiquerons dans les notes les principales différences que ce texte présente avec les autres, surtout avec le texte chinois pur. Nous nous aidons pour ce travail de toutes les versions asiatiques et européennes, mais sans faire toutes les remarques que la comparaison des diverses interprétations pourrait suggérer, de peur d'être entraîné dans une infinité de développements ou de discussions.

Il nous a paru utile de donner un titre à chacun des « articles ». Ces titres ne sont pas fournis par le texte ; nous les inventons d'après l'idée dominante qui paraît être renfermée dans chaque discours ou épisode. Nous avons soin de prévenir le lecteur, afin qu'il sache bien que ce ne sont pas des traductions, mais comme des sommaires ou des arguments de chaque article.



LE

SUTRA EN 42 ARTICLES



LE

SUTRA EN 42 ARTICLES

TRADUIT DU TIBÉTAIN

PRÉAMBULE

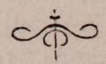
ADORATION AUX TROIS JOYAUX [1]

En ce temps-là [2], Bhagavat, ayant réalisé la Bodhi [3] au-dessus de laquelle il n'y a rien, fut absorbé dans les méditations suivantes : il retrancha tout désir, se mit dans un état de calme complet et s'éleva au plus haut degré; après quoi il resta plongé dans la grande Samâdhi [4] et vainquit ainsi toutes les troupes de Mâra [5].

Alors, pour sauver les êtres, il songea profondément à faire tourner la roue de la loi [6]. En conséquence, il se rendit à Richipatana dans le bois des Gazelles [7], où, ayant fait tourner pour les cinq, savoir l'Ayuchmat Kaundinya et les autres [8], la roue de la loi des quatre vérités [9], il établit ces personnages dans la *voie* et le *fruit* [10].

Ensuite d'autres Bhixus s'approchèrent de Bhagavat, et, sous forme de question, soumirent à Bhagavat les doutes de leurs esprits. Bhagavat leur donna une instruction complète et les délivra entièrement des doutes de leurs esprits. Alors faisant l'Anjali [11] en s'inclinant du côté où était Bhagavat, ils prêtèrent respectueusement l'oreille à l'enseignement de Bhagavat.

En ce temps-là, Bhagavat prononça (cette portion de) la bonne loi appelée les « Quarante-deux articles. »





I

LE ÇRAMANA. — L'ARHAT

Quitter ses parents, déserter sa maison pour être initié, et, se livrant assidûment à l'étude, contempler la nature de l'esprit et s'appliquer à discerner le principe de la non-composition, c'est devenir ce qu'on appelle un Çramana (« Ascète, qui se dompte soi-même »).

Persévérer dans l'observation des 253 règles de la morale [1], sans en omettre une seule, faire des efforts énergiques et soutenus dans le chemin des quatre vérités, réussir à le suivre, et se purifier complètement, c'est devenir ce qu'on appelle un Arhat [2].

II [1]

LES QUATRE DEGRÉS DE PERFECTION

Bhagavat dit encore :

L'Arhat (peut), en s'élevant dans les régions supérieures du ciel, faire voir toutes sortes de manifestations surnaturelles et de transformations; il peut ébranler dans toutes leurs parties les régions du monde, et même prolonger, autant qu'il lui plaît, le temps de sa vie [2].

Après lui vient l'Anâgami [3] (« qui ne revient pas »). L'Anâgami, après sa mort, renaît successivement dans dix-neuf résidences divines, et là, dans ces résidences mêmes, il obtient l'état d'Arhat.

Après celui-ci vient le Sakridâgami (« qui revient une fois »). Le Sakridâgami, après sa mort, renaît dans les régions supérieures, puis étant revenu (dans ce monde, une seule fois, il y) obtient l'Etat d'Arhat.

Après celui-ci vient le Çrota-âpanna (« qui est entré dans le courant »). Le Çrota-âpanna, après être mort (sept fois) et rené sept fois, obtient à la fin l'état d'Arhat [3].

Celui qui renonce complètement aux

désirs est comme celui qui se couperait les membres du corps; il ne peut plus en faire usage.

III

LA PERFECTION ABSOLUE

Bhagavat dit encore :

Quand les Bhixus initiés ont supprimé les désirs, connu à fond (la nature de) leur propre esprit, pénétré le sens profond de la loi du Buddha (qui est le principe de) la non-composition, et que, par ce moyen, ils en sont venus à ne rien obtenir, à ne rien rechercher, à n'être point liés par la *voie*, ni embarrassés par les affaires, à ne point penser, ne point agir, ne point méditer, ne rien manifester au dehors, ne s'attacher à rien, en sorte que, par leur propre nature, ils s'élèvent à un état supérieur et merveilleux, c'est en cela que consiste ce qu'on appelle LA VOIE [1].

IV

LE RÉGIME DES MOINES

Bhagavat dit encore :

Ceux qui, devenus Bhixus [1], après avoir eu la tête et les cheveux rasés, sont entrés à l'école de Bhagavat, ceux-là renoncent aux biens du monde, demandent l'aumône, mangent une seule fois (par jour) à midi, font ensuite leur lit au pied d'un arbre, et par modération ne doivent pas prendre (de nourriture) une deuxième fois.

Pourquoi cela ?

C'est que, par suite de l'attrait des désirs, les hommes agissent avec aveuglement.

V

LES DIX PÉCHÉS

Bhagavat dit encore :

Les êtres pratiquent la vertu de dix manières différentes, et c'est de dix

manières aussi qu'ils pratiquent le vice.

Quelles sont ces dix (manières)? — Il y en a trois par le corps, — quatre par la parole, — trois par la pensée [1].

Quelles sont les trois manières (de pécher) par le corps?

Oter la vie (*meurtre*), — prendre ce qui n'a pas été donné (*vol*), — se mal conduire sous l'empire de la passion (*adultère et fornication*).

Quelles sont les quatre manières (de pécher) par la parole? — Dire des mensonges, — dire de vaines paroles, — dire des paroles dures, — médire.

Quelles sont les trois manières (de pécher) par la pensée? — Le désir d'avoir (*convoitise ou cupidité*), — le désir de nuire (*haine et envie*), — l'ignorance qui empêche de croire aux trois joyaux et produit des vues fausses (*incrédulité*) [2].

Les Upâsakas [3] assez vigilants pour ne pas s'écarter des cinq préceptes de la loi et pour pratiquer les dix espèces de vertus [4] obtiendront certainement le *fruit*.

———

VI

L'ACCUMULATION DES PÉCHÉS

Bhagavat dit encore :

Les hommes qui commettent beaucoup de péchés et ne s'en repentent pas peu à peu, amassent continuellement des actes coupables dont le fruit mûrit en eux-mêmes. Il en est comme des cours d'eau qui descendent vers le grand Océan, et qui, devenant par eux-mêmes (toujours plus) profonds et toujours plus larges, finissent par être difficiles à traverser [1].

Les hommes, qui, ayant vu leurs fautes, prennent un engagement pour l'avenir, angmentent par là en eux-mêmes les conditions de vertu, de manière à ce que le péché s'éteigne graduellement ; et ainsi, ils obtiendront malgré tout la (droite) *voie* [2].

VII

PATIENCE DANS LES INJURES

Bhagavat dit encore :

Les hommes fous ont beau commettre

contre le Tathâgata des actions méchantes, non vertueuses, il les accepte [1] par l'effet de son immense compassion ; ils ont beau le tourmenter en redoublant leurs invectives déréglées, il redouble (de douceur à leur égard) et les protège par la compassion d'un amour sans bornes et sans cesse renouvelé.

Par cette raison, le Tathâgata augmente le trésor de ses mérites religieux et de ses qualités, tandis que le dommage et la douleur s'attachent à ces hommes.

VII *bis* [2]

IMPASSIBILITÉ DU SAGE

Un fou (se fondant) sur ce qu'il avait entendu dire que le principe de la conduite du bienheureux Buddha était essentiellement la compassion et l'amour et que, en conséquence, les outrages avaient pour unique résultat de le faire redoubler d'amour, vint auprès de Bhagavat et l'injuria ; mais Bhagavat resta sans rien dire : « C'est un homme stupide, sans lumière, un fou » pensa-t-il, par l'effet de sa grande compassion.

Les outrages finis, Bhagavat lui dit : « Mon fils, quand tu vas offrir ton hommage à quelqu'un et que cet hommage n'est pas agréé, qu'y a-t-il à faire? » — « A le remporter [3] », répondit l'homme. — Bhagavat reprit : « Mon fils, les outrages que tu viens d'adresser au Tathâgata, il ne les a pas pris pour lui ; remporte-les donc, la douleur sera pour toi ».

Il en est comme de l'écho qui suit la voix, de l'ombre qui suit le corps ; ainsi le fruit n'abandonne pas l'acte (non plus que celui qui l'a fait).

Qu'on s'abstienne donc des actes pervers et coupables.

VIII

INVULNÉRABILITÉ DU SAGE

Bhagavat dit encore :

Les méchants qui outragent les bons ressemblent à celui qui lancerait un crachat vers le ciel. Le ciel ne pouvant pas être sali par le crachat, c'est (l'homme) lui-même qui est sali.

Ils ressemblent encore à celui qui jetterait de la poussière contre un adversaire

placé du côté d'où vient le vent; la poussière, ne pouvant pas atteindre l'adversaire, revient (sur elle-même) et contre celui (qui l'a jetée).

Les bons n'étant pas accessibles à l'outrage, comme on ne fait pas de tort aux bons, c'est soi-même qu'on amoindrit (en voulant leur nuire).

IX

LES MÉRITES RELIGIEUX SONT INALTÉRABLES

Bhagavat dit encore :

Ceux qui apprennent à pratiquer (la loi) doivent s'appliquer avec énergie à l'amour et à la compassion (et) surtout (ils doivent) faire des dons. Les avantages du don sont fort grands. Lorsqu'on pratique bien la loi avec un cœur pénétré du sentiment de l'obligation, les mérites religieux qui en dérivent sont très grands [1].

En voyant (les autres) pratiquer la loi, on retire déjà du profit dans le moment même, et on éprouve de la joie; toutefois, il reste encore à recueillir le fruit (quand il sera) mûr [2].

Quelqu'un dit :

Bhagavat, s'il en est ainsi, les avantages des mérites religieux acquis de la sorte ne sauraient donc diminuer ?

Bhagavat répondit :

Il en est comme d'un grand feu qui serait allumé quelque part, et où l'on viendrait des quatre points cardinaux prendre des tisons pour allumer du feu et cuire des aliments : bien qu'il fasse disparaître les ténèbres, ce feu ne s'éteint pas pour cela. Il en est de même des avantages assurés par les mérites religieux.

X

GRADATION DES AUMÔNES ET DES DIGNITAIRES

Bhagavat dit encore :

L'acte de donner de la nourriture à cent hommes du commun [1] n'est rien auprès de celui de donner à un seul homme de bien.

L'acte de donner de la nourriture à mille hommes vertueux n'est rien auprès

de celui d'en donner à un seul homme observateur des cinq bases de l'enseignement.

L'acte de donner de la nourriture à dix mille observateurs des cinq bases de l'enseignement n'est rien auprès de celui d'en donner à un seul Çrota-âpanna.

L'acte de donner de la nourriture à cent mille Çrota-âpanna n'est rien auprès de celui d'en donner à un seul Sakridâgami.

L'acte de donner de la nourriture à un million de Sakridâgami n'est rien auprès de celui d'en donner à un seul Anâgami.

L'acte de donner de la nourriture à dix millions [2] de Anâgami n'est rien auprès de celui d'en donner à un seul Arhat.

L'acte de donner de la nourriture à cent millions d'Arhats n'est rien auprès de celui d'en donner à un seul Pratyekabuddha [3].

L'acte de donner de la nourriture à un milliard de Pratyekabuddhas n'est rien auprès de celui d'inviter un seul Buddha au repas de midi.

Pourquoi cela?

Cela est (ainsi) à cause du désir de rechercher [4], d'apprendre à fond la *voie* du Buddha, et de procurer le bien de tous les êtres. En conséquence, l'offrande de nourriture faite à tous ceux qui sont bons produit une grande masse de mérites religieux. L'hommage rendu aux génies bons

ou mauvais et aux Bhûtas [5] du monde ne vaut pas le respect et l'honneur dont on entoure ses père et mère. Les père et mère sont le champ le plus excellent des mérites religieux [6].

XI

LES VINGT CHOSES DIFFICILES

Bhagavat dit encore :

Il y a, dans le monde, vingt choses difficiles :

1. Il est difficile de donner l'aumône, quand on est pauvre.
2. Il est difficile de s'instruire dans la *voie*, quand on est riche.
3. Il est difficile de faire le sacrifice de sa vie *(ou* de quitter la vie volontiers) [1].
4. Il est difficile de comprendre la bonne loi aux enseignements multiples.
5. Il est difficile de naître dans une région, théâtre de l'apparition d'un Buddha.
6. Il est difficile de ne pas céder aux passions et de leur tenir tête.
7. Il est difficile, quand on a vu une chose agréable, de ne pas la désirer.
8. Il est difficile de posséder la richesse

et la puissance sans se laisser dominer par elles.

9. Il est difficile de recevoir des outrages sans se mettre en colère.

10. Il est difficile, quand on a trouvé un champ d'activité, de n'y pas attacher son cœur.

11. Il est difficile, même après avoir beaucoup appris, d'atteindre le terme (désiré de la science).

12. Il est difficile de ne pas mépriser ceux qui manquent d'instruction.

13. Il est difficile de surmonter l'orgueil qui dit toujours « moi ! ».

14. Il est difficile de rencontrer un ami de (la) vertu [2].

15. Il est difficile de connaître la vraie nature de l'esprit, de manière à s'instruire dans la *voie*.

16. Il est difficile de n'être plus ébranlé par rien, dans le moment où on atteint le port [3].

17. Il est difficile de ne recourir qu'à des procédés absolument raisonnables [4].

18. Il est difficile de convertir (les êtres) de manière à ce qu'ils s'accommodent à la nature (des choses).

19. Il est difficile de mettre son esprit dans un état de repos complet.

20. Il est difficile de garder le silence sur ce qui doit ou ne doit pas être fait.

XII

COMMENT OBTENIR LA BODHI ?

Un Bhixu fit cette question à Bhagavat :

Quelle est la cause qui fait obtenir la Bodhi ? Quelle est la série (de causes et) d'effets qui permet de se rappeler les existences antérieures [1] ?

Bhagavat répondit :

La Bodhi n'a point de signes ni de marques distinctives : ce qu'on peut savoir à cet égard n'est d'aucune utilité ; mais le soin qu'on met à exercer son esprit est d'une grande importance. Il en est comme d'un miroir nettoyé et poli, devenu clair et brillant, en sorte que les images s'y reproduisent avec éclat et netteté. Ainsi, quand on a renoncé aux désirs, et qu'on est entré dans la pratique complète de la loi du vide, la voie sublime *(ou* des Aryas [2]) se manifeste dans toute sa pureté ; on peut l'atteindre et du même coup se rappeler les existences antérieures.

———

XIII

VERTU, GRANDEUR, FORCE, ÉCLAT

Bhagavat dit encore :

Si l'on demande : quelle est la suprême vertu ? — Marcher dans la *voie* est la suprême vertu.

Si l'on demande : quelle est la suprême grandeur ? — L'action de mettre l'esprit en conformité avec la loi, voilà la suprême grandeur.

Si l'on demande : Qui est le plus excellent des forts ? (Je réponds) : c'est celui qui possède la patience, car lorsqu'on est doué de patience et qu'on s'abstient d'actes vicieux, on reçoit ouvertement les hommages des hommes.

Si l'on demande : quelle est la clarté suprême ? (Je réponds) :

Celui qui est sans ténèbres, exempt de souillures, d'une conduite irréprochable, parfaitement pur, celui-là, bien que de toutes les choses qui sont dans le monde des dix régions depuis le temps sans commencement jusques à aujourd'hui, il n'en connaisse aucune, n'en ait vu aucune, n'en connaisse à fond aucune, n'ait entendu parler d'aucune, n'en ait en un mot

aucune connaissance si petite qu'elle soit, il a néanmoins la science élevée de celui qui sait tout. C'est en parlant de lui qu'on dit : « Clarté ».

XIV

L'EAU SALE ET L'EAU BOUILLANTE

Bhagavat dit encore :

1. Les êtres animés, aveuglés par les désirs auxquels leurs cœur est attaché, ne peuvent apercevoir la *voie* pure telle qu'elle est. Ils ressemblent à une eau sale dans laquelle on aurait mêlé les cinq espèces de couleurs; si une force quelconque vient à l'agiter, les hommes ont beau venir s'y mirer, ils ne peuvent apercevoir l'image de leur corps. Ainsi, quand l'esprit, troublé par les désirs, est devenu plein d'impureté, il ne peut apercevoir la *voie*.

Au contraire, les hommes qui, avec respect, confessent successivement leurs péchés et s'obligent ainsi (à les rejeter), s'ils viennent à rencontrer un ami de la vertu, aperçoivent la *voie* de la même manière que, les souillures de l'eau sale étant enle-

vées, l'image (de ceux qui s'y mirent) vient à briller.

2. C'est encore comme si une chaudière étant placée sur un feu qui l'enveloppe bien, l'eau qui est dedans bout et se couvre d'écume. Les hommes qui s'approchent de la chaudière ont beau s'y mirer, ils n'aperçoivent pas leur image. Ainsi, quand on est troublé par les trois poisons originairement fixés (dans le cœur), quand on est couvert par les cinq obscurités [1], on ne peut pas apercevoir la *voie*.

(Mais) si l'on fait disparaître entièrement les souillures du cœur, de quelque degré de connaissance qu'on soit parti pour renaître, et quels que soient les champs de Buddha où l'on se rend après la mort, ayant la connaissance, on en vient à apercevoir aussi les qualités de la *voie*.

XV

SCIENCE ET LUMIÈRE

Bhagavat dit encore :

Ceux qui enseignent la morale sont comme un homme qui, tenant une lampe allumée, entrerait dans une maison obs-

cure; les ténèbres disparaissent et la clarté se fait. Ainsi, quand on enseigne la *voie*, au moment où la vérité est aperçue, l'obscurité de l'ignorant égaré par l'erreur se dissipe, et il n'est personne qui ne soit éclairé.

XVI

UNIQUE PRÉOCCUPATION D'UN BUDDHA

Bhagavat dit encore :

Toutes les méditations du Tathâgata sont des méditations sur la *voie;* tous ses actes sont des actes de la *voie;* tous ses discours sont des discours sur la *voie.* Le Tathâgata a de la mémoire; c'est pour ne jamais oublier la *voie* véritable [2].

XVII

IMPERMANENCE DE TOUTES CHOSES

Bhagavat dit encore :

Quand on regarde le ciel et la terre, il

faut se dire : « Ils ne sont pas permanents ». Quand on regarde les montagnes et les rivières, il faut se dire ; « elles ne sont pas permanentes ». — Quand on regarde la forme et la figure des êtres extérieurs, leur accroissement et leur développement, il faut se dire : « Rien (de cela) n'est permanent. » Par ces réflexions, on sera amené à obtenir les *voies* sans retard.

XVIII

LA FOI[1]

Bhagavat dit encore :

Si, jour après jour, on attache à la *voie* ses pensées et son activité, on atteint par là le sens de la foi : la somme de mérites (qui en résulte) est incalculable.

XIX

LE MOI

Bhagavat dit encore :

On a beau appliquer aux grands éléments [1] du corps l'affirmation du moi ; ils ne sont pas le moi. Car le moi ne peut pas résider ni persister dans ce qui périt en un instant. C'est comme une hallucination.

XX

LE PARFUM DE LA GLOIRE

Bhagavat dit encore :

Quand les êtres en proie aux désirs se travaillent pour la gloire, il en est comme de l'odeur d'un parfum qu'on brûle. Quand ceux qui ont perçu cette odeur en ont été tout parfumés, l'effet étant produit, le parfum épuisé n'existe plus. Il en est de même des fous qui s'attachent aux bruits du monde et ne font aucun effort

pour la gloire de la vérité pure. Ceux-là sont pauvres quoiqu'ils aient obtenu (ce qu'ils cherchaient), et le repentir naîtra en eux.

XXI

LE COUTEAU ENDUIT DE MIEL

Bhagavat dit encore :

La beauté et la richesse ressemblent au miel qui est resté attaché à la lame d'un couteau. Que de jeunes enfants y portent tant soit peu la langue pour le goûter, ils se coupent et en ont de la douleur.

XXII

LA FRAYEUR DES FRAYEURS

Bhagavat dit encore :

Les êtres qui éprouvent des terreurs à cause de leur attachement à leurs enfants, à leurs femmes, à leurs richesses, à leurs

maisons, ressemblent à un homme enfermé dans une prison, chargé de chaînes, de fers et d'autres entraves, effrayé de cette situation et en proie à une grande terreur.

On peut avoir la chance d'être délivré des terreurs de la prison. Mais, quand on est attaché à une femme, à des enfants, etc., la crainte est semblable à celle qu'on éprouve en entrant dans l'antre du tigre. Comme les fous s'y livrent sans mesure et sans précaution (à ces attachements), ils ne peuvent en être délivrés.

XXIII

LA PLUS ÉNERGIQUE DES PASSIONS

Bhagavat dit encore :

Parmi les attachements aux objets du désir, l'attachement à la forme [1] est le plus fort ; il n'y a pas d'attachement plus puissant que l'attachement à la forme. Par bonheur, l'attachement à la forme est une passion unique ; s'il venait à en exister une seconde pareille à celle-là, il deviendrait impossible de s'instruire dans la *voie*.

XXIV

LA TORCHE DES PASSIONS

Bhagavat dit encore :

Celui qui entre dans le domaine du désir donne lieu à l'assimilation suivante : il ressemble à des fous qui tiendraient à la main un flambeau et marcheraient contre le vent : s'ils ne laissent pas échapper le flambeau, ils se brûleront la main : leur imprudence est manifeste.

Ainsi, quand on est livré à cette triade, — la passion ardente, la colère, l'égarement d'esprit, — et qu'on n'a pas encore vu la lumière par la *voie*, on est comme ces fous qui tiennent un flambeau à la main, ne lâchent pas prise, et se brûlent la main ; on commet une lourde faute [1].

XXV

TENTATION DU BUDDHA

Ensuite un dieu, pour éprouver Bha-

gavat, amena devant lui une fille des dieux [1].

Bhagavat lui dit :

Outre remplie d'impuretés de tout genre, pourquoi es-tu venue? Tu peux bien tromper les hommes du commun; mais le Tathâgata [2] qui possède les six connaissances supérieures [3], comment pourrais-tu l'ébranler si peu que ce soit? Le Tathâgatha n'a nul besoin de toi : va-t-en.

A la suite de cela, ce dieu eut une foi entière en Bhagavat, et lui demanda l'affermissement de son esprit. Bhagavat lui enseigna (la doctrine) point par point, et, par cette instruction, l'établit dans le *fruit* de Çrota-âpanna.

XXVI

LE JUSTE MILIEU

Bhagavat dit encore :

Les hommes qui s'instruisent dans la *voie* ressemblent à un morceau de bois qui surnage (en se dirigeant) vers l'embouchure d'un fleuve. Si ce bois, bien entraîné dans la direction du courant, ne va don-

ner ni contre un bord ni contre l'autre, si les hommes ne le prennent pas, si les génies bons ou mauvais ne lui font pas rebrousser chemin, s'il ne demeure pas (fixé) dans le fleuve [1], s'il ne se pourrit pas, véritablement il descendra jusqu'à l'Océan. Voilà ce que je dis.

Semblablement, si des hommes sont une fois instruits dans la *voie*, s'ils ne sont pas égarés par les désirs ardents, dominés par la dépravation, en proie au trouble de l'esprit, s'ils s'appliquent (au bien) avec énergie et succès, ces hommes en viendront à obtenir véritablement la *voie*. Voilà ce que je dis [2]

XXVII

NE POINT SE FIER A SON CŒUR

Bhagavat dit encore :

Çramanas, ne vous fiez pas trop à votre cœur. Il ne faut pas avoir une confiance complète et absolue dans son cœur [1]. Soyez réservés ; ne vous attachez pas à la forme ; si l'on s'attache à la forme, on éprouve de la douleur.

Lorsqu'on est devenu manifestement

arhat, alors seulement on peut commencer à se fier à son cœur.

XXVIII

RÉSERVE A L'ÉGARD DES FEMMES

Ensuite Bhagavat dit encore aux Çramanas :

Çramanas, soyez réservés. Il ne faut pas regarder les femmes. S'il vous arrive d'en rencontrer, il ne faut pas les regarder, et, vous tenant sur la réserve, il ne faut pas leur parler. S'il vous arrive de leur parler, il faut vous dire en vous-mêmes : « Je suis un Çramana ; mon devoir est de demeurer dans ce monde de corruption comme le lotus qui ne laisse pas la boue s'attacher à lui.

D'après ces réflexions, il faut se représenter une vieille femme comme une (grand')mère, une femme plus âgée (que soi) comme une petite mère, une femme plus jeune (que soi) comme une sœur. Quant à celles qui sont petites, il ne faut point manifester pour elles un mépris illicite.

S'il s'élève dans le cœur des mouve-

ments illicites, il faut raisonner de manière à recouvrer le calme. Voici donc comment il faut raisonner : c'est sur le corps (envisagé) depuis le sommet du crâne jusqu'à la plante des pieds qu'il faut raisonner ; c'est ensuite sur l'intérieur du corps qu'il faut raisonner. Or, comme l'intérieur du corps est rempli d'impuretés de tout genre, en faisant ces réflexions, on se nettoie entièrement de toutes les pensées illicites [1].

XXIX

L'INCENDIE DES PASSIONS

Bhagavat dit encore :

Comme lorsque le feu est mis à des herbes sèches, il faut s'en éloigner en fuyant bien vite. Ainsi les hommes instruits dans la *voie* doivent mettre bien loin d'eux les régions des désirs.

XXX

LA MUTILATION VOLONTAIRE

Bhagavat dit encore :

Un homme tourmenté par les désirs du cœur, et ne trouvant pas le moyen ds donner du calme à son esprit, se coupa, avec un couteau, les signes (de la virilité).

Bhagavat lui parla ainsi :

« Tu t'es coupé les signes (de la virilité), le mieux eût été de retrancher (les pensées de) ton esprit. C'est l'esprit qui est le chef; si le chef est retranché, le cortége qui l'accompagne est arrêté de lui-même [1]. Si l'on ne retranche pas l'esprit d'égarement, à quoi sert-il de retrancher les signes (extérieurs de la virilité). » Telle fut son explication.

Ensuite cet homme vint à mourir. Bhagavat dit :

Les hommes du monde qui ont des vues fausses sont fous comme cet homme ignorant.

XXX *bis* [1]

LE RENDEZ-VOUS

Une fois, une jeune fille avait donné rendez-vous à un homme. L'homme ne vint pas à l'heure fixée : la jeune fille se repentit et prononça cette stance :

Désir, je connais ta racine.
Tu te manifestes, quand on te caresse par la pensée.
Du moment que j'ai cessé de te caresser par la pensée,
Tu ne naîtras plus jamais en moi.

Telle furent les paroles qu'elle prononça.

En ce moment, Bhagavat vint à passer et les entendit. Il s'adressa en ces termes aux Çramanas : « Çramanas, retenez bien cette stance ; elle a été prononcé par le bienheureux Buddha Kâçyapa ; [2] elle a été répétée, s'est conservée et perpétuée dans le monde [3].

———

XXXI

LA CRAINTE

Bhagavat dit encore :

De la passion violente pour les qualités du désir vient la douleur et de la douleur vient la crainte. Quand il n'y a point de passion, la douleur ne se produit pas. N'y ayant point de douleur, il n'y pas non plus de crainte.

XXXII

LE COMBATTANT

Bhagavat dit encore :

Les hommes, lorsqu'on les instruit dans la *voie*, ressemblent à un homme qui combattrait seul contre plusieurs dizaines de milliers d'adversaires.

Par exemple, un homme se revêt de sa cuirasse et de toutes ses armes, puis sort (contre l'ennemi). Ou bien il a peur et

revient (aussitôt) ; — ou bien il s'arrête au milieu du chemin et revient ; — ou bien il meurt après avoir combattu ; — ou enfin, rentrant victorieux dans son pays, il est élevé au premier rang.

Ainsi, lorsque, avec un cœur ferme, on veille énergiquement sur sa conduite, lorsque, à force d'application vertueuse, on ne se laisse pas étourdir par l'ignorance, et que de cette manière, on évite complètement l'attachement aux passions, on obtient le *fruit*.

XXXIII

LA TENSION DE LA CORDE

En ce temps-là (il y avait) un Çramana (qui), en lisant la nuit [1], eut soudain du regret de son ardeur pour la musique, de l'attachement qu'il avait éprouvé pour elle, et il se mit à réfléchir sérieusement sur (l'inconvénient de) résider dans une maison [2].

Alors le Buddha l'ayant appelé lui dit : auparavant quand tu étais dans une maison, que faisais-tu? — Il répondit : je pinçais de la harpe.

Bhagavat reprit : si la corde est trop

lâche, qu'arrivera-t-il? — Il ne se produira pas de son. — Et si elle est (trop) bien (tendue), qu'arrivera-t-il? — Le son sera trop éclatant. — Et si la corde n'est ni trop lâche, ni trop tendue? — Le son n'étant ni haut, ni bas, sera égal.

Bhagavat dit alors à ce Çramana : quand on s'instruit dans la *voie*, il en est de même : l'esprit étant lié d'une manière égale (par son vœu), on obtiendra la *voie*.

XXXIV

OTER LA ROUILLE

Bhagavat dit encore :

Ceux qui s'instruisent dans la *voie* sont comme le fer qu'on purifie en le fondant. En répétant plusieurs fois cette opération, on enlève la rouille (et les scories) : après cela, qu'on fasse de ce métal des vases ou tous autres objets, ils seront propres à l'usage auxquels on les destine.

Ainsi, quand ceux qui s'instruisent dans la *voie* ont, par degrés, purifié leur esprit de toute souillure, qu'ils ont travaillé avec énergie à obtenir le Bodhi, sans aucun doute, ils obtiendront la Bodhi.

Autrement ils se chagrineront ; ce chagrin les livrera en proie à la corruption naturelle, l'influence de cette corruption les détournera entièrement de la *voie*. Détournés de la *voie* ils accumuleront des actes de péché.

XXXV

LA DOULEUR PARTOUT ET TOUJOURS

Bhagavat dit encore :

Les hommes ont beau suivre la *voie*, ils sont soumis à la douleur; et, s'ils ne suivent pas la *voie*, ils sont également soumis à la douleur.

Depuis la naissance des êtres jusqu'à la vieillesse, depuis la vieillesse jusqu'à la maladie et la mort, la douleur se produit sans qu'on puisse lui assigner de limites.

Le trouble mis dans l'esprit par la corruption naturelle, l'accumulation des œuvres de péché, sont cause que la naissance et la mort se suivent sans interruption en sorte qu'on ne peut pas cesser de parler de la douleur [1].

XXXVI

HUIT CHOSES DIFFICILES [1]

Bhagavat dit encore :

1. Il est difficile aux êtres d'échapper à la mauvaise destinée *(gati)* [2], et d'obtenir pour soutien un corps d'homme.

2. Quand on a obtenu pour soutien un corps d'homme, il est difficile d'échapper à un corps de femme et d'obtenir la condition masculine.

3. Même ayant obtenu pour soutien le corps d'un mâle, il est difficile d'avoir ses organes au complet [3].

4. Quand bien même on a ses organes au complet, il est difficile de naître dans le pays du milieu [4].

5. Quand bien même on a pu naître dans le pays du milieu, il est difficile d'être instruit dans la doctrine du Buddha.

6. Quand bien même on est instruit dans la doctrine du Buddha, il est difficile de rencontrer un roi qui possède la loi [5].

7. Quand bien même on a rencontré un roi qui possède la loi, il est difficile de naître dans la maison d'un Bodhisattva.

8. Quand bien même on a pu naître dans la maison d'un Bodhisattva, il est

difficile de croire aux trois joyaux et de naître dans une région du monde où réside un Buddha [6].

XXXVII

LA DURÉE DE LA VIE

Bhagavat dit encore aux Çramaṇas :

« Quelle est la durée de la vie humaine? » — Un Çramana répondit : « Elle est de dix jours. » — Bhagavat reprit : « Mon fils, tu n'es pas encore avancé dans la *voie.* »

Il dit encore à un autre Çramana : « Quelle est la durée de la vie humaine? » — Le (Çramana) répondit : « Le temps de prendre son repas du matin » (Bhagavat) reprit : « Va, toi non plus tu n'es pas avancé dans la *voie.* »

Il dit encore à un Çramana : « Quelle est la durée de la vie humaine? » — Celui-là répondit : « Le temps d'un mouvement de respiration et d'aspiration. » — Alors, Bhagavat dit : « C'est bien; aussi, mon fils, on peut dire que tu es avancé dans la *voie.* »

XXXVIII

LA DISTANCE

Bhagavat dit encore :

Des auditeurs, fussent-ils à une distance de mille yojanas du Tathâgata, s'ils mettent dans leur cœur l'enseignement de la discipline de Bhagavat, obtiendront le *fruit* sans aucun doute.

Ils auraient beau être en présence du maître, s'ils appliquent leur cœur à ce qui n'est pas utile [1], ils n'obtiendront jamais le *fruit*.

L'important en cela étant de pratiquer, on a beau être près du maître, si l'on ne pratique pas par soi-même, on ne peut profiter en aucune manière.

XXXIX

LE MIEL DE LA LOI

Bhagavat dit encore :

Pour les hommes, l'action de marcher

dans la *voie* ressemble au miel. A l'intérieur, comme à la surface, le miel est doux partout. Ainsi en est-il de la loi du Buddha; elle est toute joie, tout bien-être, tout avantage; en la pratiquant, on obtiendra la *voie*.

XL

LE CHAPELET ÉGRENÉ

Bhagavat dit encore :

Quand les hommes, en s'appliquant à la *voie*, repoussent loin d'eux toutes les passions, il en est comme d'un chapelet suspendu dans l'air, dont on enlève tous les grains l'un après l'autre, si bien que le chapelet lui-même finit par disparaître [1].

Ainsi après avoir dissipé toutes les obscurités [2], on obtiendra facilement la *voie*.

XLI

LE BŒUF EMPÊTRÉ DANS LE MARAIS

Bhagavat dit encore :

Les Çramanas qui s'instruisent dans la *voie* sont comme un bœuf pesamment chargé, qui est arrivé à un terrain marécageux. Aussi longtemps qu'il y est (engagé), il souffre ; mais lorsqu'il est arrivé tant bien que mal à l'autre extrémité, il se repose et ne pense plus (à ses fatigues).

Ainsi en est-il du Çramana. Les passions lui font éprouver des craintes (semblables a celles) du marais. Néanmoins, quelque grandes que soient ses terreurs, en s'appliquant à la voie énergiquement et d'un cœur ferme, il arrivera nécessairement à se garantir des douleurs de la transmigration.

XLII

DE QUEL ŒIL LE BUDDHA CONSIDÈRE TOUTES CHOSES

Aux yeux du Tathâgata [1], toutes les plus parfaites magnificences des rois et de leurs ministres ne sont que comme du crachat et de la poussière;

A ses yeux, l'or, l'argent et tous les autres joyaux ou objets précieux ne sont que comme de la brique et du gravier;

A ses yeux, les étoffes de soie et tous les autres vêtements de grand prix ne sont que comme des habits en haillons;

A ses yeux, les régions du grand millier du monde ne sont que comme un (fruit de) myrobolan [2];

A ses yeux, l'eau des quatre Océans [3], n'est que comme l'huile dont on se frotte le pied;

A ses yeux, la porte de l'habileté dans les moyens [4] est comme un navire chargé de pierreries;

A ses yeux, le Grand Véhicule est semblable à l'or et aux vêtements de soie d'un rêve;

A ses yeux, la recherche de la *voie* du

Buddha est semblable à des fleurs placées devant les yeux ;

A ses yeux, la recherche de la Samâdhi [5] est semblable à une colonne inébranlable comme le Suméru [6].

A ses yeux, la recherche du Nirvâna complet est semblable à l'action de veiller jour et nuit ;

A ses yeux, la pureté et l'impureté sont comme la danse des six nâgas [7] ;

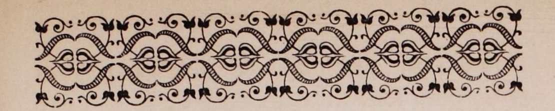
A ses yeux, l'égalité d'esprit est comme la vérité même ;

A ses yeux, l'accroissement et la diminution sont comme l'arbre des quatre saisons.

FIN.

Ainsi parla Bhagavat. Tous les Çramanas qui l'entouraient furent très-réjouis et louèrent hautement ce que Bhagavat avait dit.





ÉPILOGUE

I

ORIGINE DU SUTRA EN 42 ARTICLES

En l'an 24 de l'empereur Tchao (des) Tcheou [1], le huitième jour du quatrième mois de l'année du Tigre-de-bois, une masse de lumière, venant du Sud-Ouest, brilla dans le palais. Le roi et les ministres, l'ayant remarquée, questionnèrent les sages qui prononcèrent cet oracle : « C'est le signe de l'apparition d'une individualité éminente dans cette région (celle du Sud-Ouest); après mille ans, la doctrine (de ce personnage) se propagera dans ce pays-ci. »

Ensuite, l'an 53 de Mo-wang [2], le quinzième jour du deuxième mois de l'année du Singe-d'eau, le maître fit voir comment on entre dans le Nirvâna.

Ensuite mille treize ans après (l'apparition lumineuse), dans l'année *yong-phing*, la septième du règne de Ming-ti (des) Hân [3], dans la nuit du quinzième jour du premier mois, le roi eut un songe. Un homme de haute taille, qui avait deux brasses et plus, qui était de la couleur de l'or, et répandait une clarté semblable à celle du soleil, descendit dans le palais et prononça ces paroles : « Mon enseignement se répandra par degrés dans ce pays. » Le jour venu, le roi questionna ses ministres; et le ministre Fou-y [4] lui dit : « Autrefois un oracle du temps de l'empereur Tchao (des) Tcheou fut rendu en réponse (à une question); le songe du roi y correspond très-bien. »

Alors le roi lut les vieux récits, et, y ayant trouvé (la mention de) l'oracle du temps de l'empereur Tchao (des) Tcheou, il fut dans la joie. Le roi envoya donc

dix-huit personnes, le ministre Wang-ts'un [5] en tête, dans la région de l'Ouest, avec mission de rechercher l'enseignement du Buddha.

Ceux-ci arrivèrent dans le royaume appelé Youe-chy [6] (Vriji?). Alors deux indiens, l'Arhat Matangipa, de la famille de Kâçyapa, et le Pandit Gobharana mirent tous ensemble sur un cheval blanc les livres de la doctrine, le Sutra en quarante-deux articles, livre capital, et d'autres Sûtras du grand et du petit Véhicule, ainsi que des vases remplis de reliques du maître; puis, ayant repris le chemin par lequel les messagers étaient venus, dans l'année *yong-phing* [7], le dernier jour du douzième mois, ils atteignirent le fort Lô-yang [8]. En six ans, l'Arhat et le Pandit eurent converti les sectateurs de Bon [9], de la plaine (noire) [10].

Ensuite l'Arhat et le Pandit, s'étant élevés tous les deux en l'air, adressèrent au roi ces stances :

La progéniture du renard n'est pas (de) la race du lion ;
Une lampe ne brille pas comme le soleil et la lune ;

Un (bassin) d'étang n'est pas le bassin de l'Océan ;
Toute montagne n'a pas les charmes du mont Méru.

Le nuage de la loi pénètre dans le monde entier ;
La pluie de la loi se répand sur la chaîne des êtres pour [les humecter
En faisant voir les prodiges des manifestations surnatu- [relles.
Elle convertit les êtres dans toutes les régions du monde.

Après avoir prononcé ces paroles, ils se transportèrent dans l'Inde, au moyen de leur puissance surnaturelle.

II

TRADUCTION DU SUTRA [1]

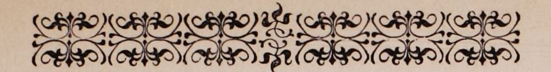
Telle fut l'origine de ce Sûtra. Il n'avait pas été traduit en tibétain ; mais après qu'il eût été incorporé dans le Kandjour chinois, il fut traduit en mandchou par l'ordre du Très-haut protégé-du-ciel [12] (Khien-long), et traduit aussi en tibétain par les soins réunis de Subhaga-çreya-dhva-

ja, dix fois éprouvé, et de Dhyânârishtam-vyâsa, dix fois éprouvé (Katchou). Il fut traduit en mongol par le docteur Prajnodayavyâsa [13]. Un magnifique promoteur de l'enseignement du Jina [14], Hîng-lîn, en vue de répandre plus au large le don de la loi, a, pour cent onces d'argent, fait graver le texte (disposé) dans les quatre langues, et l'a fait imprimer avec tous les soins possibles.

Puisse, grâce aux racines de vertu accordées à ceux qui sont parvenus à la bonté excellente, le joyau de l'enseignement du Jina persister au loin et au large pendant longtemps! Puisse-t-il n'y avoir dans les régions du monde, ni maladie, ni famine, ni désordre, ni querelle! Puissent tous les êtres obtenir promptement la Bodhi au-dessus de laquelle il n'y a rien [15]!

FIN DE L'ÉPILOGUE





NOTES

PRÉAMBULE.

1. Les trois joyaux sont : le Buddha, la loi et la confrérie (des moines).
2. La phrase initiale habituelle de tous les *Sutras* : « voici ce que j'ai entendu », ne se trouve pas ici.
3. La sagesse et la science absolues atteintes par le Buddha, âgé alors de trente-cinq ans, à Buddha-Gayâ.
4. *Samâdhi*, sorte d'extase ou de contemplation ; il y a aussi celle qu'on appelle *Dhyâna*. Ces deux termes sont quelquefois pris l'un pour l'autre. Ainsi la version chinoise de l'édition polyglotte emploie le terme qui signifie *Dhyâna ;* tandis que le texte purement chinois emploie celui qui désigne la *Samâdhi*.
5. *Mâra* « le tentateur ».
6. Expression qui s'applique à la première prédication du Buddha.
7. Voir : Foucaux, *Histoire du Buddha Çakya-Mouni,* page 21.
8. « *Les cinq*, Kaundinya en tête ». Ce sont les premiers disciples du Buddha dans l'ordre des temps.
9. (Voir Foucaux, ouvrage ci-dessus p. 390-4 et Feer, *Journ. Asiat.*, janv.-juin, 1870, p. 345 et suivantes). Faire tourner la roue de la loi, c'est l'enseigner au moyen des quatre vérités.

10. La *voie* est proprement la quatrième vérité; c'est la vie conforme à la vérité. Le *fruit* est le résultat acquis, et la possession d'un des degrés de perfection.

11. « Anjali » salut qui consiste à s'incliner en joignant les mains à la hauteur du front en les disposant comme s'il s'agissait d'y recevoir quelque chose.

I

1. Ces 253 règles ne sont autres que le Pratimoxa, ouvrage célèbre dont on peut s'étonner de ne pas voir ici le nom. Les textes chinois, celui de l'édition purement chinoise, comme celui de la polyglotte, disent 250. Le mandchou suit le chinois, tandis que le mongol dit 253 comme le tibétain. Le Pratimoxa pâli ne compte que 227 règles. Les deux Pratimoxa, le pâli et le chinois, ont été publiés parallèlement en anglais. (*Journ. Asiat.* de Londres, 1862, p. 407 et suiv.)

2. Arhat signifie « digne »; le tibétain et le mongol le rendent par « vainqueur de l'ennemi » à cause d'une étymologie erronée.

II

1. L'édition purement chinoise ne fait qu'un seul et même discours, partant un seul article, de ceux que nous avons numérotés I, II. Huc et Gabet ont fait de même, quoique l'édition polyglotte fasse ici une coupure. MM. Schiefner et Beal observant ici la division, nous avons préféré les imiter et réserver pour l'art. XXX la fusion des deux articles. Aussi bien, c'est ce que nous avons fait dans notre texte autographié en trois lan-

gues. De cette manière, notre distribution des articles coïncide avec celle de la majorité des publications faites sur le Sûtra en 42 articles. Seulement nos numéros vont se trouver, pour un grand nombre d'articles, en avance d'une unité sur ceux de l'édition chinoise et de la traduction de Huc.

2. M. Schiefner traduit ici : « Réaliser complétement les biens périssables de ce monde ». M. Beal : « Fixer les années de sa vie. »

3. Les 4 degrés qui sont, en allant de bas en haut, les états de *Çrota-âpanna, — sakridâgami, — anâgami, — arhat,* — sont suffisamment caractérisés dans ce chapitre. Nous ferons seulement quelques observations : 1° Il n'est pas nécessaire de passer par tous les degrés ; chacun d'eux mène au but, mais par un chemin différent ; 2° le but à atteindre et qu'on atteint lorsqu'on a conquis un des degrés, est l'état d'Arhat ; 3° en quittant la vie, l'Arhat entre dans le Nirvâna, qui est la fin de l'existence; le texte ne le dit pas formellement ; mais on pourrait montrer que c'est là une conséquence directe de l'exposé.

III

1. Par « voie » il faut entendre ici, et dans tout l'ouvrage, la conduite qu'on doit tenir en général, toute la morale du bouddhisme.

Tout ce chapitre est fort nihiliste; il y aurait, sans doute, beaucoup à dire pour fixer le sens de certains mots; il est probable qu'il y a bien des réserves à faire et des nuances à distinguer. Ainsi la méditation qui semble interdite ici est ailleurs fortement recommandée; mais il y a méditation et méditation. Il est également difficile de croire que le mot « voie » ait le même sens au milieu de ce chapitre et à la fin. — Ce qu'on a voulu décrire dans cet article, c'est le degré le plus élevé de la perfection, consistant dans l'anéantissement

volontaire le plus complet auquel il soit possible d'atteindre.

IV

1. Bhixu « mendiant » est le nom le plus ordinaire des moines bouddhistes.

V

1. Voir dans Manu (XII, 3-7) l'énumération, la classification, la qualification, selon les brahmanes, des mêmes péchés dans des termes presque identiques.

2. La convoitise, la haine et l'égarement, les trois péchés de l'esprit, sont souvent cités comme résumant tout ce qu'il y a de mauvais dans la nature humaine; on les appelle les « trois souillures » et aussi (comme on le verra plus bas, art. XIV, note 1) les « trois poisons ». — Le développement donné à l'expression de la troisième souillure résulte d'une glose ajoutée au mot « ignorance, erreur » par les bouddhistes, pour donner l'empreinte bouddhique à ce péché reconnu aussi par les brahmanes; — ce développement n'est pas dans le texte purement chinois.

3. Ceux qui n'ont pas adopté la vie monastique, les adhérents laïques.

4. Les cinq préceptes sont : ne pas tuer, ne pas voler, ne pas mentir, ne pas commettre d'adultères, ne point s'enivrer. Ils sont imposés à tous, aux laïques (upâsakas) comme aux moines (Bhixus); les dix préceptes sont imposés aux Bhixus. C'est une confusion de mêler ainsi les cinq et les dix préceptes, et d'en attribuer l'observation commune aux upâsakas : aussi on peut en inférer que ce paragraphe est une glose, une

adjonction maladroitement faite après coup. Elle appartient en propre à la dernière recension.

VII et VII *bis*.

1. Cette « acceptation » est une contradiction avec ce qui sera dit plus bas (VII *bis*), mais il s'agit ici d'une acceptation négative, consistant à ne pas renvoyer brutalement les injures à celui qui les profère. Au lieu de « accepter », la version de l'édition purement chinoise dit : « se retenir et rester calme », ce qui est mieux dans la pensée du texte et bien plus satisfaisant.

2. Le VII *bis* est un nouvel article, un article indépendant, dans l'édition purement chinoise; et rien n'empêcherait de le considérer comme tel dans l'édition polyglotte. La seule raison de le réunir avec le précédent est l'identité du sujet traité, et aussi la nécessité de ne pas dépasser le nombre de 42 articles.

L'édition purement chinoise semble faire de cet article un discours du Buddha qui raconterait ce qui lui était arrivé une fois : « Un homme, dit-il, ayant appris que j'observais la voie, etc. » Comme le texte tibétain emploie constamment la troisième personne, on pourrait fort bien admettre qu'il l'entend de même. Cependant il faut remarquer que, en parlant de lui-même, le Buddha se sert toujours du mot Tathâgata dans le tibétain ; or, l'article dont il s'agit répète plusieurs fois le mot Bhagavat que le tibétain paraît employer quand il parle de Bagavat, mais non quand Bhagavat parle de lui-même. Au lieu de Bhagavat, le chinois se sert du terme Fo qui a la même valeur. Nous serions disposé à conclure de là que l'article VII *bis* est un épisode raconté au milieu des discours de notre Sûtra, et non un discours ; ce serait donc à tort que le texte de l'édition purement chinoise emploie la première personne

dans le passage cité plus haut. Mais alors les deux paragraphes devraient former deux articles distincts : ce qui existe dans l'édition chinoise.

3. M. Schiefner traduit ici : « Il doit me rendre hommage en retour » (« er muss mir wiederum Ehre erweisen »). Je ne m'explique pas cette phrase : s'il s'agissait d'un compliment accepté, on comprendrait ; mais il s'agit d'un compliment refusé, dédaigné, on ne peut pas s'attendre à ce que la politesse soit rendue.

IX

1. Tout ce premier paragraphe est rendu d'une manière très-différente dans l'édition purement chinoise et y forme un article à part (le 9e). Je le traduis ainsi :

« A force d'entendre (prêcher), on s'attache à la voie. Il est, certes, difficile de rencontrer (la prédication de) la voie. En veillant sur sa volonté, on rend hommage à la voie. Cette voie est excessivement grande. »

La version de l'édition polyglotte comme on voit, s'éloigne de ce texte; du reste, la traduction de M. Beal s'écarte notablement de la nôtre. Et en effet la partie chinoise ne cadre pas exactement avec la partie tibétaine, qui n'est pas elle-même très-claire.

On signale deux classes d'avantages, ceux qui résultent du *don* et ceux qui résultent de la *pratique de la loi* : cette « pratique de la loi » ne me paraît pas autre chose que la « moralité » (*çîla*) qui est la deuxième des vertus dites *pâramitâ*, comme le « don » (*dânam*) est la première. Le *dânam* est clairement dénommé ; le *çîla* est indiqué plus vaguement, mais se laisse aisément deviner.

2. Il est assez difficile de dire si le sujet de la phrase est *celui* qui pratique la loi ou *ceux* qui

le voient pratiquer. J'avais d'abord traduit ainsi : « Les autres voyant pratiquer la loi, on en retire déjà du profit dans le moment même et l'on se réjouit... » J'ai modifié ma traduction parce que le texte purement chinois m'a fourni l'interprétation suivante : « Quand on voit un homme faire usage de la voie, et qu'on ressent la joie et le bonheur d'être utile (aux autres), on obtient une félicité extrêmement grande », — et aussi parce que la comparaison qui termine l'article prouve qu'il s'agit de l'exemple qui se propage, se répand, se communique sans appauvrir celui qui a servi de modèle. M. Schiefner traduit : « Quand d'autres le voient marcher selon la loi, son mérite est affermi, sa joie exaltée, et il aura une récompense pour ce mérite. » Grammaticalement, cette traduction est soutenable, et l'on peut sans injustice, je crois, accuser le texte tibétain d'ambiguïté : mais je ne saurais admettre l'interprétation. Ce qui importe, ce n'est pas que les autres *le* voient, c'est qu'ils fassent comme *lui* : les verbes de la phrase peuvent avoir pour sujet soit *lui*, soit les *autres* ; mais on ne peut, ce me semble, admettre deux sujets qui seraient d'abord « lui », puis « les autres ».

X

1. Au lieu de « homme du commun », le texte de l'édition purement chinoise dit : « un méchant », ce qui vaut mieux ; car que penser de « l'homme de bien » qui lui est opposé, quand on voit à quelle distance ce prétendu homme de bien est de l'observateur des cinq préceptes ?

2. Il y a ici une difficulté sur les nombres ; le texte dit : « cent fois dix mille » crotaâpanna, ce qui ferait un million, et dans le paragraphe suivant « mille fois dix mille » sakrîdâgami, ce qui ferait dix millions ; mais le paragraphe qui

vient après dit directement « dix millions d'anâgami », ce qui est le même nombre. Il faut donc, ou bien donner aux derniers nombres une valeur supérieure à celle qu'on leur assigne ordinairement, ou corriger les coefficients de dix mille dans les deux paragraphes où ce nombre est multiplié par 100 et 1000, en les réduisant à 10 et à 100. Par ce moyen, tous les nombres exprimés dans notre article forment une progression géométrique dont la raison est 10. Je ne prétends que la régularité de cette progression soit indispensable; mais elle paraît probable. Et si on ne l'admet pas, on s'embarrasse dans des difficultés de chiffres inextricables. Il faut de toute nécessité ou changer certains nombres ou donner à quelques-uns d'entre eux un sens inusité. — La version purement chinoise a un million — dix millions, — un billion, dix billions, cent billions, un trillion, nombres plus forts que ceux de l'édition polyglotte.

3. Le terme Pratyekabuddha, donné ici comme supérieur au titre d'Arhat et inférieur à celui de Buddha, est connu; il désigne un « Buddha pour soi-même », qui ne l'est que pour lui et non pour les autres, il ne compte pas comme Buddha et ne peut en arracher d'autres que lui à la douleur. Ce n'en est pas moins un personnage très-recommandable.

4. Au lieu de ce dernier paragraphe, la version purement chinoise, continuant la gradation ascendante, dit : « L'acte de donner à manger à un trillion de San-chi-tchou Fo (Buddha complet) n'est rien auprès de l'acte de donner à manger à celui qui ne pense pas, qui n'a pas de demeure, qui n'a pas d'ajustements, qui n'a pas de correction. » Ces expressions nous ramènent au chapitre II, si nihiliste, si énigmatique. Il est bien étrange qu'on mette quelqu'un au-dessus du Buddha. J'ai peine à croire que cette phrase soit de la même date que les autres, je la prendrais volontiers pour une adjonction postérieure. Lors de la recension qui a donné naissance à l'édition polyglotte, on aura voulu corriger cela en chan-

geant la fin, et en mettant une conclusion qui a peu de rapport avec l'article, et qui, prise en elle-même, est assez incohérente. Ce qui est dit sur le devoir d'honorer les père et mère est excellent, mais appartient à un autre ordre d'idées. Le compilateur a l'air de dire au lecteur : « Oubliez tout ce qu'on vous a dit de la valeur des aumônes données à des milliers et des millions de personnages divers; souvenez-vous seulement du respect que vous devez à vos parents. » — C'cst une adjonction plus récente et plus maladroite que l'autre, quoique ce soit plus sensé.

5. Il y a dans le tibétain trois termes : *lha, 'dre, 'byung;* le troisième correspond au mot sanskrit *bhûta* que reproduit la version mongole. Les deux autres expressions *Lha 'dre* sont considérées comme un composé signifiant « les mauvais génies »; mais M. Schiefner distingue et traduit : « Gœtter und Unholde ». Le chinois emploie deux expressions seulement *chîn-kouéy* « esprit, génie, mâne », le second ayant plutôt un sens défavorable. — Je donne au composé une signification un peu large, et je traduis la troisième par Bhûta. — L'expression *lha 'dre* reparaîtra à l'article XXVI.

6. C'est cet article que Abel Rémusat a traduit en partie dans ses notes du Fo koue-ki (p. 164-5).

XI

1. Cette phrase doit se rapporter à la mort encourue avec résignation, avec connaissance, en sachant ce qu'elle est et quelle place elle occupe dans l'existence. M. Beal traduit : « to escape destiny, litterally sentenced by destiny, not to die ». Il y bien une négation *(poù sse)* « not to die » dans le texte chinois de la polyglotte ; mais dans l'autre texte, cette négation est remplacée par

une affirmation *(pi sse)* « mourir nécessairement ». Ces deux leçons chinoises, *pou* « point », *pi* « nécessairement », prouvent que le texte n'est pas sans obscurité. La négation nous paraît malheureuse : on est trop sûr d'avoir raison en disant qu'il est difficile de ne pas mourir. Je traduirais ainsi la phrase chinoise : « Disposer de sa vie et se condamner à mourir » (c'est-à-dire faire comme de son plein gré ce que la nature force de faire). — La phrase tibétaine est : « Quitter la vie avec intelligence ».

2. L'expression « ami de la vertu » se rencontre souvent; elle désigne tout homme vertueux avec lequel on est lié, mais spécialement un guide spirituel. M. Beal n'a pas reconnu cette expression et traduit : « to be good and at the same time to be learned and clever ». — Traduction qui pourrait se justifier, si le tibétain et le mongol ne la condamnaient pas. Huc a trouvé à peu près le sens, bien qu'il n'emploie pas l'expression usuelle; il traduit : « Trouver un bon et habile maître ». — Pour l'ami de la vertu, voir Burnouf (*Intr. à l'Histoire du buddhisme indien*, p. 284-5.).

3. Je rends par « port » le mot tibétain *yul* « pays » (mongol, *oron* « lieu »), qui est très-vague. M. Schiefner traduit : « ne pas être ébranlé dans une rencontre ». M. Beal traduit, « to attain one 's end without exultation ». En effet, les deux textes chinois, malgré une légère variante, signifient : « Voir (*ou* atteindre) la fin, n'être pas ébranlé. » — Les diverses traductions ci-dessus reviennent à dire : « n'être pas aveuglé par le succès ». J'entendrais plutôt la phrase ainsi : « être définitivement à l'abri, soit des revers, soit de l'effet qu'ils produisent sur le moral ». — Le mot tibétain *tsé* « temps, moment » semble indiquer cependant qu'il s'agit d'une situation relative à un moment donné.

4. Il s'agit ici de ce qu'on appelle en sanskrit *up ya* « l'habileté dans les moyens ».

5. Dans les deux textes chinois, chaque proposition est formée de quatre caractères, sans comp-

ter le mot *nan* « difficile » qui est répété la fin de toutes les phrases.

XII

1. Le mot « Bodhi » est exprimé dans le chinois par *tao* « voie » qui rend avec une inépuisable complaisance les termes les plus divers. On verra cependant (art. XVII) que les Chinois, pour exprimer cette idée, ont une transcription qui ne laisse place à aucune équivoque. Dans l'édition chinoise, on a ajouté à *tao* le qualificatif *tchy* (la clef de la supériorité) *tchy tao*, c'est « la voie suprême ». Serait-ce la traduction du sanskrit Bodhi ? ou plutôt n'est-ce pas l'équivalent de *Arya-mârga* « voie sublime, voie des Aryas » ? Il est certain que, dans cet article, le chinois *tao* correspond à « voie » et à « Bodhi ».

2. La « voie », c'est-à-dire la 4[e] vérité, est appelée « la voie sublime » ou mieux « la voie des Aryas » (Arya-mârga). Du reste, les quatre vérités sont également appelées les « quatre vérités des Aryas ».

XIV

2. Les « 5 obscurités », selon M. Beal, sont : « envy, passion, sloth, vacillation, unbelief. » Selon M. Schiefner, c'est la violation des 5 préceptes, c'est-à-dire : « voler, tuer, mentir, commettre adultère, s'enivrer. » (Voir art. V, note 4.) — Voir, pour les trois poisons, le même article note 2.

XVIII

Cet article, ou si l'on veut ce paragraphe, n'est pas dans l'édition purement chinoise

XIX

1. Ces grands éléments sont les cinq *mahabhûtâni* de la philosophie sanskrite. — Il est à remarquer que les deux textes chinois disent : « *les 4 grands* » *(sse ta)*, apparemment les 4 membres.

XXIII

1. Les expressions tibétaine, chinoise, etc., que nous rendons par « forme », traduisent le mot sanskrit *Rûpa* « forme, beauté ». En langage bouddhique, ce mot désigne en général le corps, l'organisme ; mais ici il est clair qu'il désigne les voluptés charnelles. De Guignes le traduit librement, mais exactement par : « la passion pour les femmes. »

XXIV

1. La version de l'édition purement chinoise est bien plus serrée, plus concise que le texte de la polyglotte. La voici dans sa brève et énergique simplicité :

« Les hommes de désirs sont comme celui qui, tenant une torche, marcherait contre le vent ; inévitablement, il se brûlera la main et éprouvera de la douleur. »

XXV

1. Dans la littérature indienne, toutes les fois

qu'il s'agit de séduire un saint, de le faire déchoir, on lui envoie une femme. C'est la justification du principe posé dans l'article XXIII que « l'attachement à la forme » est la plus forte des passions.

2. *Tathâgata* est un nom du Buddha; les Chinois le traduisent par *jou-lai*, quoique cette expression ne figure ni dans l'un ni dans l'autre de nos textes chinois. Le sens est *Tathâ-gata* « allé ainsi », ou mieux *Tathâ-âgata* « venu ainsi » (que les autres Buddhas).

3. La vue divine, — l'ouïe divine, — la connaissance des pensées des autres, — le souvenir des anciennes existences, — la connaissance des transformations, — la connaissance de la destruction des passions, — telles sont les six connaissances supérieures.

XXVI

1. L'expression est peu claire. Le chinois (dans l'un et l'autre texte) est plus développé, chose rare ! et plus intelligible; il dit : « S'il ne rencontre pas des courants ascendants et des courants descendants où il se trouvera arrêté. »

2. Dans les deux termes de la comparaison, le texte chinois de l'une et de l'autre édition fait dire au Buddha que ces deux ordres de faits, l'entrée du bois dans la mer et de l'homme dans la voie, arrivent par son influence et sa protection Les termes qui expriment cette idée d'une manière assez claire correspondent sans doute aux mots du texte tibétain qui terminent les deux paragraphes et que nous rendons par : « Voilà ce que je dis. » Il ne nous paraît pourtant pas possible d'attribuer aux mots tibétains une autre portée.

La théorie du *milieu* est essentiellement bouddhique : *la voie* du Buddha, cette voie dont le nom

est répété dans tant d'articles de notre Sûtra est la *voie du milieu*. Cependant la philosophie chinoise indigène connaît aussi cette doctrine. L'un des quatre livres classiques est le *Tchong yong* (L'invariabilité dans le milieu).

XXVII

1. Le cœur ici doit désigner non pas l'ensemble des pensées et des sentiments, l'être moral tout entier, mais seulement les qualités affectives. Ce qui est dit de la « forme » suffirait à le prouver. Cet article n'est, en réalité, qu'un double ou un supplément de l'article xxiii.

XXVIII

1. Au lieu de toutes ces considérations, le texte de l'édition purement chinoise dit en deux sentences de quatre caractères chacune : « Dès votre naissance, étudiez petit à petit votre cœur ; — vous arrêterez et vous détruirez les pensées mauvaises. » C'est bien plus simple et plus concis. Cependant le raisonnement sur l'impureté du corps est très-goûté des Bouddhistes, et c'est sans doute par cette raison qu'on l'a introduit dans cet article. Il se retrouve, d'après M. Sp. Hardy, dans la Maitrîbhâvanî (Développement de l'amour) : « Avec qui suis-je en inimitié ? dit le moine qui veut extirper de son cœur la haine. — Avec un ensemble d'os, une peau recouverte de poils, des vaisseaux remplis de sang, etc. (Legends and theorics of the Buddhists xli-xlii.)

XXX

1. Les expressions tibétaines employées ici sont celles qui s'appliquent à la transmigration. Si on détruit la cause de la transmigration, la transmigration s'arrête, de même que si l'on supprime le chef, la cour qui l'accompagne se dissipe. Le texte tibétain joue certainement sur le mot *'khor*, qui signifiant « roue, cercle », désigne la transmigration assimilée à un cercle qui tourne et s'applique aussi à la troupe qui fait cercle autour du chef. Cette intention est encore mieux accusée par la présence du mot *'gag* « arrêter, empêcher », qui est le nom de la troisième des quatre vérités « destruction de la douleur » (en sanskrit *nirodha)*. Je ne trouve pas la trace de cette allusion dans le mongol ; mais je crois l'apercevoir dans la version chinoise qui ne varie que très-légèrement d'une édition à l'autre. Notre passage peut se traduire ainsi, d'après la version purement chinoise : « Le cœur *est comme* la série des actes moraux ; si cette série vient à être interrompue, tout ce qui en est la conséquence s'arrête également. » Au lieu de « est comme » le texte de la Polyglotte donne : « produit. » Cependant, pour suivre l'idée de la comparaison, ce n'est pas la série, c'est le cœur, le point de départ qu'il faut supprimer ; peut-être convient-il de donner un sens spécial au mot chinois que nous traduisons par « série », tel que celui de « cause, origine, germe ». Quoiqu'il en soit, cette phrase fait allusion à l'enchaînement des causes connexes et, par suite, à la roue de la transmigration et à celle de la loi.

XXX *bis*

1. Article très-réduit dans l'édition chinoise, —

xxx[e] de la traduction de Huc. C'est ici qu'il est difficile de faire les coupures indispensables. On peut employer deux moyens : 1° Réunir l'épisode qui forme le présent paragraphe au précédent; c'est ce que conseille le texte de l'édition purement chinoise, très-brève en cet endroit. Nous adoptons ce système qui a pour effet de présenter les deux épisodes comme des récits du Buddha; 2° faire de ce paragraphe un article à part : c'est ce qu'a fait Huc qui, par la réunion des deux premiers articles du Sûtra en un seul, s'est trouvé jusqu'ici en retard d'une unité sur nos numéros. C est aussi ce qu'a fait M. Beal; seulement, n'étant pas dans la même situation que Huc, il a dû réunir à ce paragraphe le paragraphe suivant, qui cependant se comporte comme un article distinct : j'avais fait le même arrangement dans mon texte autographié du Sûtra des 42 articles en trois langues. — L'embarras est si grand que M. Schiefner, qui compte autant d'articles que de paragraphes, a détaché la dernière phrase de ce qui est notre article xxx (son xxix) pour en faire la première de son article xxx (qui est notre xxx *bis*). — J'aurais préféré compter autant d'articles que de paragraphes; mais la chose étant impossible, je donne à celui-ci le numéro xxx *bis*, ce qui me permet au moins de maintenir la distinction et l'indépendance des paragraphes.

2. Le Buddha immédiatement antérieur au Buddha actuel Çâkyamuni dans la série des Bud dhas.

3. Il y a dans le Jâtaka pâli 330 un épisode qui ressemble tout à fait à celui-ci par le fait et par les idées : du reste, la rédaction n'est pas la même; la stance est aussi différente. Il n'y a pourtant pas lieu de douter que notre stance ne doive se rencontrer dans les écritures pâlies.

L'épisode de notre article xxx *bis* ne se trouve pas dans la version de l'édition purement chinoise : cet article n'y est représenté que par une stance attribuée également à Kâçyapa, mais différente de celle qui se trouve dans la Polyglotte.

C'est le Buddha qui l'aurait citée à l'occasion de l'homme mutilé. Voici le texte :

« Le Buddha prononça cette gâthâ :

Les désirs prennent naissance dans votre volonté ;
La volonté naît des pensées.
Quand il y a deux cœurs et que chacun d'eux est en repos,
Il n'y a point de forme, il n'y a point non plus d'action.

Le Buddha ajouta : cette gâthâ est une parole de Kâçyapa. »

C'est à cela que se réduit dans l'édition purement chinoise notre article xxx *bis*.

Dans la « traduction » de De Guignes les art. xxx et xxx *bis* se réduisent à ceci : « C'est en vain qu'on se coupe les membres, si le cœur est corrompu. »

XXXIII

1. Le texte de l'édition purement chinoise donne le titre du livre lu par le Çramana, il l'appelle *Kia-Chè-Fo* (Kaçyapa) *Oéy Kiao King* ; ce que je traduis « le livre de la doctrine communiquée par Kâçyapa » — De Guignes, dans sa traduction, dit : « Un Samanéen qui avait lu le livre de *Kia-Ki* » et ajoute en note : « C'est un ancien philosophe qui a fait un ouvrage appelé *Goei-Kiao-King*. » Dans son « Mémoire sur l'établissement de la religion indienne dans la Chine », il cite le *Goei-Kiao-King* qu'il appelle « le livre de la doctrine transmise » (p. 279 du tome LX des Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions et belles-lettres), dans une liste d'écrits bouddhiques chinois, et il donne des renseignements sur ce livre un peu plus loin (p. 179). Il nous semble inutile de discuter les

opinions émises par De Guigues à ce sujet. Quel est le Kâçyapa auquel ce livre est attribué ? Est-ce le Buddha Kâçyapa, personnage imaginaire, ou Kâçyapa, le compilateur du Vinayapitaka? Le plus ancien des deux, le Budha, apparemment ; car, d'après le témoignage même des écrivains bouddhistes, il n'y a point de rédaction antérieure au Nirvâna : donc, un livre écrit par un disciple ne pouvait pas exister du vivant de Çâkyamuni.

2. Autre traduction de cette phrase : « Un Çramana, en lisant la nuit, fut soudain frappé par une harmonie puissante; il se repentit (de s'être fait moine) et songea à rentrer dans une maison.» — Il y aurait à discuter longuement sur cette double interprétation.

XXXV

1. Cet article n'est pas dans l'édition purement chinoise; cependant il exprime des notions profondément bouddhiques. La douleur, en effet, domine toute l'existence : depuis la naissance jusqu'à la mort, depuis la mort jusqu'à la renaissance, la douleur règne en maîtresse absolue. Souffrir et exister, c'est tout un; et l'enseignement du Buddha a pour but de supprimer la douleur, en supprimant l'existence. C'est ce que l'article aurait dû dire ; car, en mettant sur le même rang ceux qui suivent la voie et ceux qui ne la suivent pas, il semble déclarer que la *voie* est inutile. Il est singulier que, dans la recension de Khien-lung, on ait ajouté ce paragraphe (car je repousse l'hypothèse qu'on l'ait retranché du texte chinois pur que je considère comme plus ancien) sous cette forme et sans dire un mot des avantages que la voie du Buddha assure à ses sectateurs à travers le dédale des douleurs qui accompagnent l'existence.

XXXVI

1. On a déjà vu (art. x) qu'il y a vingt choses difficiles dans le monde; en voici huit autres, mais d'une nature plus spéciale, et qui s'échelonnent en formant une gradation. Notons aussi, au point de vue de la gradation, la ressemblance de cet article avec le x.

2. Le texte chinois de la Polyglotte dit : « les trois mauvaises destinées » (la renaissance animale, démoniaque, infernale).

3. Les deux textes chinois disent : « les six organes » (les cinq sens et le *manas*, le sens commun).

4. C'est l'Inde centrale que les livres bouddhiques, et en général les livres indiens, appellent « le pays du milieu »; mais pour les Chinois, c'est leur propre pays. Aussi, pour un Chinois, ce passage est équivoque ou même inintelligible, à moins qu'il ne soit prévenu qu'il s'agit de l'Inde centrale.

5. « Rencontrer la voie », dit ici l'édition purement chinoise qui supprime la mention d'un roi de la loi. Mais M. Schiefner la supprime aussi et je ne me l'explique pas. Sa traduction porte : « Quand bien même on a participé à la doctrine du Buddha, il est difficile de naître dans la maison d'un Bodhisattva. » Il supprime ainsi la 6e sentence. Il faut que ce soit par oubli ; car le texte dont il s'est servi ne doit pas différer de notre Polyglotte. — Bodhisattva, futur Buddha.

6. L'édition purement chinoise dit ici : « Produire la Bodhi », c'est-à-dire devenir un Buddha.

L'édition chinoise ne se distingue pas seulement par certaines sentences autres que celle de la Polyglotte (« s'élever à la foi » au lieu de « rencontrer un roi de la loi », et « atteindre la Bodhi » au lieu de « naître dans la maison d'un Bodhisattva »; elle renferme une neuvième *diffi-*

culté que voici : « Même quand on a produit une pensée de Bodhi, il est difficile d'être sans ornement, sans correction »; cette sentence assez obscure correspond très-exactement à la dernière du chapitre x qui a déjà fait l'objet de nos remarques. Elle implique un état d'annihilation de vacuité, de détachement absolu qui est bien dans l'esprit du bouddhisme, mais qui est en même temps présenté comme une condition de l'être supérieure à la Bodhi elle-même; ce qui est inadmissible. La Bodhi est *anuttarâ*, comme on dit en sanskrit, il n'y a rien au-dessus d'elle. Les sentences qui rentrent dans cet ordre d'idées ne peuvent être primitives, elles ont dû être ajoutées après coup au Sûtra; et si, comme nous le pensons, les compilateurs auxquels nous devons la Polyglotte les ont élaguées, ils ont amendé le texte.

XXVIII

1. Par « ce qui n'est pas utile » il faut entendre « ce qui est nuisible ». *Anartha* en sanskrit a généralement ce sens; comme, du reste, le mot latin « inutilis » signifie souvent le contraire de ce qui est utile, ce qui est dommageable.

XL

1. Cet article est tout autre dans l'édition purement chinoise. La comparaison tirée du chapelet en est absente, la comparaison tirée du bœuf qui va entrer en scène dans l'article suivant y est déjà employée. Parmi les vingt-six caractères (six vers de quatre caractères chacun) qui composent ce chapitre, il n'y en a pas un qui soit difficile;

et cependant l'article est énigmatique. Je le traduis ainsi :

Çramanas, pratiquez la voie,
Non comme un bœuf qui tourne la meule.
Le corps a beau pratiquer la voie,
Le cœur ne pratique pas la voie (pour cela);
Si le cœur pratique la voie,
A quoi bon pratiquer la voie (extérieurement)?

Le sens paraît être que ce qui importe pour observer la loi, c'est l'état du cœur; les actions du corps sont sans valeur. Le terme *mo* que je rends par « tourner la meule » n'a peut-être pas ce sens-là dans notre texte. Car ce caractère qui se prononce anssi *mô* « polir des pierres », est le nom chinois du *yak* ou « bœuf grognant » du Tibet. Aussi faudrait-il peut-être tout simplement traduire par « n'est point comme un yak ». — Le bœuf est sans doute introduit ici comme symbole de la stupidité, de l'inintelligence.

2. Le terme « obscurité » désigne les passions aussi bien que l'ignorance; les bouddhistes sont facilement portés à confondre ces deux choses.

XLII

1. Ce terme, qui revient en tête de chacune des treize propositions de cet article, ne se trouve que dans le tibétain et le mongol; le chinois et le mandchou emploient le pronom de la première personne, et disent : « A mes yeux » ou « je considère etc. »

2. Chaque traducteur a rendu ce mot à sa manière. Voici les diverses interprétations : « Un grain de moutarde » (Huc) « le myrobolan » (Schiefner), « un atôme » (De Guignes) « la lettre A » (Beal). — Je traduis comme M. Schiefner,

car le mot tibétain *skyu-ru-ra* (fautivement écrit *sgyu*, etc.) est le nom du myrobolan.

3. M. Beal traduit : « Les quatre grandes rivières du lac *Anavatapta.* » Ce nom se trouve en effet, écrit tout au long, dans le texte de l'édition purement chinoise, par les trois caractères qui reproduisent le mot sanskrit Anavatapta. Dans le texte chinois de la Polyglotte le nom de l'Anavatapta est représenté par un seul caractère, le second.

4. A partir de ce paragraphe, l'expression du mépris est remplacée par celle de l'admiration. — L'habileté dans les moyens est très-vantée par le bouddhisme; il y a des traités spéciaux sur ce sujet; il y a déjà été fait allusion (art. XII, sentence 17).

5. Pour la *Samâdhi,* voir le préambule (note 4).

6. Le *Sumeru* est une montagne célèbre qui est censée porter le ciel et constituer les assises de la terre, du monde entier.

7. Qu'est-ce que ces six nâgas et leur danse? Je l'ignore. M. Schiefner ne le sait pas davantage; du moins, il ne le savait pas en 1851. Mais il fait remarquer que, dans la mythologie des Germains, la danse des esprits des eaux est un signe de joie, que leur nom en suédois *nak* ressemble beaucoup à Nâga. Les nâgas sont des serpents d'eau dont il est souvent question dans les livres brahmaniques et plus encore dans les livres bouddhiques.

FIN

Cette fin banale est celle qui termine tous les Sûtras; elle n'a rien de spécial au Sûtra des 42 articles.

———

ÉPILOGUE

1. La forme tibétaine est *T'i-u t'o-u.* — On dit en chinois *Tcheou Tchao Wang,* c'est-à-dire *Tchao-Wang* (ou « l'empereur Tchao ») de la dynastie des *Tcheou.* Il régna de 1052 à 1002 av. J.-C. — La date fournie par notre texte correspondrait donc à 1029 avant notre ère.

2. La forme tibétaine est *Mu-wang ;* il s'agit du successeur de Tchao-Wang (1001-946). L'année donnée ici serait donc 949 : ce qui mettrait le Nirvâna quatre siècles avant l'époque que les Singhalais lui assignent. M. Beal (Travels of Buddhist pilgrims, p. 23) donne la date 770. — Je ne discuterai pas sur ce point : mais c'est un fait bien connu que les bouddhistes du nord, en particulier ceux de Chine, reculent beaucoup plus loin dans le passé que ceux de Ceylan l'origine de leur religion. — Les expressions « tigre de bois, singe d'eau », appartiennent à la nomenclature du cycle de soixante ans, dans lequel les noms des douze animaux qui président aux années sont combinés avec ceux des cinq corps de la nature, le bois, le feu, la terre, le fer, l'eau.

3. Ming-ti, de la dynastie des Hân, régna de 58 à 76 après J.-C. — La date correspond donc à 65 de notre ère. Les mots chinois *yong phing* qui revient deux fois et que le tibétain transcrit d'abord *yung phing* et ensuite *yong pheng,* sont bien connus pour être le nom de la septième année de *Ming-ti.* — Nous ferons cependant observer que le terme *yong phing* ne figure pas dans les noms qui forment la liste du cycle de soixante ans, mais qu'un des noms de cette liste s'en rapproche assez, c'est *Phing yin* (« tigre de feu »), et que ce nom est précisément celui de la soixante-sixième année de notre ère, selon *l'Art de vérifier les dates.*

4. Ce nom est transcrit en tibétain *hphu-yi*.

5. Outre Wang-thsun, M. Beal (Asiat. Journ. of London, 1862, p. 337), cite Tsai-in, chef militaire, et Tsin-king, chef civil aussi bien que Wang-thsun.

6. Ce nom est transcrit en tibétain Yvo-çi. M. Beal (loco citato) dit : « *Tai yue Chi (Getæ).* » Mais ce nom doit être indien. *Youe* répond au sanskrit *vi* et probablement aussi à *Vri* (Méthode Julien, n° 2270). — *Chi* répond au sanskrit *ji* (Méth. Julien, n° 205). — Ne s'agirait-il pas du pays de *Vriji?*

7. D'après ces données, le voyage aurait duré moins d'un an ; c'est peu pour une mission aussi longue, aussi difficile et aussi laborieuse. M. Beal (loco citato) dit : « Onze ans. » C'est plus satisfaisant. Mais peut-on expliquer ce retour du nom de la même année?

8. Le nom de ce célèbre monastère est écrit en tibétain *Lô-ui yang*. D'autres documents cités par Abel Rémusat (Foe-koue-ki, p. 44) et par M. Beal (As. Journ., p. 338), rapportent qu'on éleva dans cette localité un *monastère du cheval blanc*, en mémoire du transport des livres bouddhiques de l'Inde en Chine, par Matanga et Gobharana qui achevèrent leur vie dans cette retraite. — Ce dernier détail est contraire à la donnée fournie par notre texte : il faut convenir qu'il est, de tous points, plus croyable. — Du reste, pour toute cette histoire, on peut consulter le *Foe-koue-ki* (Ch. VII et notes, p. 35 et 44).

9. *Bon* est le nom de l'ancienne religion des Tibétains, qui l'appliquent, par analogie, aux religions primitives des pays où le bouddhisme a pénétré. Le passage chinois correspondant est *tsoui fô i tao*. « Ils firent cesser le respect des doctrines différentes (de celle du Buddha) ». Au lieu de « sectateurs de *Bon* », M. Schiefner dit : les *tao-sse de la Chine ;* Huc avait fait de même. Je ne trouve pas dans le texte chinois l'expression *tao-sse*. J'accepte néanmoins la traduction, mais non l'identification de la doctrine de *Bon* et de celle

des *tao-sse*. Klaproth a soutenu cette opinion. Dans les notes du Foe-koue-ki (p. 230-1), il ne fait pas de différence entre les sectateurs de *Bon* et les *tao-sse*. C'est une opinion fort contestable, sinon erronée. D'ailleurs, Klaproth a cru à tort voir le nom des *tao-sse* dans l'expression *tao-jin* (homme de la voie), que Fa-Hian emploie à plusieurs reprises et que M. Beal traduit fort bien, à mon avis, par « disciple fidèle, disciple du Buddha ». En effet, le mot chinois *tao* a bien des applications diverses, et on commettrait de singulières méprises, si on ne voulait voir sous ce mot que ce que qu'on appelle en Chine « le *tao* », c'est-à-dire, la doctrine particulière des *tao-sse*.

10. La Plaine (noire) est le nom tibétain de la Chine, la plaine blanche étant celui de l'Inde.

11. Cette partie n'a pas été traduite par M. Schiefner qui s'est borné à en donner une analyse en tête de son travail.

12. *Gnam skyong gong*, expression fidèlement traduite en mongol et qui répond à l'expression chinoise *Khien-long*, nom de l'empereur. La traduction Mandchoue du chinois *Khien-long* est, selon Abel Rémusat (Nouveaux mélanges asiatiques II, 45) *Abkaï Wekhiyekhe*. Mais cette expression ne se trouve pas dans la partie Mandchoue de la Polyglotte, qui y substitue celle-ci : *Manjusiri edshen* (« le seigneur Manjuçri »). Le terme *Manjuçri* signifie littéralement « La Fortune douce » et peut à peine passer pour une traduction, un équivalent de *Khien-long*. Que vient faire ici le nom de ce Bodhisattva imaginaire? Est-ce l'effet d'une simple méprise? A-t-il été mis là par intention? Est-ce une manifestation d'un zèle bouddhique exagéré? La méprise est difficile à admettre; et l'intention ne se justifierait guère; car, les Tibétains qui se connaissent mieux que personne en manifestation de zèle bouddhique, n'ont point été chercher Manjuçri et se sont contentés de traduire le mieux possible l'expression chinoise *Khien-long*.

La mention de l'ordre de Khien-long est ac-

compagnée d'une date dans le chinois seulement. Les caractères semblent devoir se lire *sin-tcheou-souy* (« année *sin-tcheou* »). — Or, 1721 et 1781 sont des années *sin-tcheou;* mais la seconde seule (1781) appartient au règne de Khien-long compris entre 1735 et 1796. Faut-il descendre jusqu'à une date si rapprochée de nous? 1721, proposé par M. Beal, est antérieur à Khien-long; 1741, proposé ci-dessus (Intr., p. XLVII), est une année *sin-yeou* et semble devoir être écarté. Il y a là une difficulté que je ne sais pas résoudre.

15. Les noms des trois traducteurs sont sanskrits et donnés sous la forme sanskrite. Ces noms sont-ils les véritables? ou ont-ils été traduits du tibétain en sanskrit? Nous ne savons. Ce qui est certain, c'est ce que ces noms étaient d'origine indienne et que s'ils avaient été mis sous la forme tibétaine, il était très-facile de les ramener à la forme originelle. Cependant il est plus probable qu'ils étaient habituellement employés sous la forme sanskrite. A l'exemple du tibétain, le mongol, le chinois et le mandchou reproduisent ces noms sous la forme sanskrite, en les transcrivant.

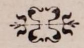
Les noms des deux auteurs de la version tibétaine sont accompagnés d'un terme que je ne comprends pas : *dka* « difficile », *vcu* « dix. » Je le traduis par « dix fois éprouvé »; mais il est certain que ce ne doit pas être le véritable sens. Il est à remarquer que le mongol transcrit ce terme sans le traduire : le chinois en fait autant, aussi bien que le mandchou : ainsi tous les textes traitent ce terme tibétain comme les noms sanskrits; ils le transcrivent sans le traduire; ce qui donnerait lieu de croire qu'il est intraduisible. C'est certainement un titre honorifique; mais c'est tout ce que nous en pouvons dire. — Peut-être vaudrait-il mieux faire comme les textes parallèles, transcrire ce nom au lieu de le traduire et dire : « Le Katchou Subhagaçreyadhvaja et le Katchou Dhyânarishtamvyâsa » singulière alliance d'un nom sanskrit et d'un titre tibétain.

Le terme tibétain *Rab byams pa* qui accompagne le nom du traducteur mongol est plus clair; Csoma le donne dans son dictionnaire; mais il est également transcrit, non traduit dans le mongol lui-même, ainsi que dans le chinois et le mandchou. Je le rends par « docteur ».

14. *Jina* (« le victorieux ») est, on le sait, un des noms, une des désignations du Buddha.

15. L'épilogue qui termine le texte de l'édition purement chinoise est tout autre que celui de la Polyglotte. Il n'est pas historique.

FIN DES NOTES



P. S. — Au dernier moment, je trouve, à la Bibliothèque nationale, sous le n° 3599 du fonds chinois, un manuscrit intitulé : « Livre de Fo, copié d'après l'exemplaire de la Bibliothèque du Roy. » Le texte chinois occupe 16 pages, il est accompagné d'une traduction qui en occupe 14, et commence au milieu de l'article III; la première page manque. Cette traduction est évidemment le travail complet de De Guignes; on y retrouve des phrases de la traduction insérée dans l'Histoire des Huns. Celle-ci, nous l'avons

dit, a été arrangée et abrégée ; la traduction manuscrite suit le texte sans rien omettre ; Ce texte est celui de l'édition purement chinoise que nous connaissons. La copie en caractère chinois doit être la reproduction exacte de ce même texte ; mais je n'ai pas eu le temps de vérifier.

Le manuscrit est de la main de De Guignes, je n'en saurais douter. Je n'ai pu en comparer l'écriture qu'avec celle d'un seul manuscrit du même auteur, les « Notes sur la grammaire chinoise de Fourmont ». Les deux écritures diffèrent ; j'en conclus simplement que le manuscrit des « Notes, etc. » doit être une copie, et non l'écrit original.

Je m'arrête en regrettant d'être si bref ; le temps me manque comme l'espace. Mais après avoir tant parlé des travaux de De Guignes, je ne pouvais pas me dispenser de dire un mot de ce manuscrit que j'ai eu le tort ou le malheur de découvrir trop tard.

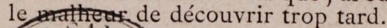




TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE SUTRA



LE PUY, IMPRIMERIE M.-P. MARCHESSOU



